ALAIN TOURAINE

modernliğin eleştirisi

cogito

ÇEVİREN: HÜLYA TUFAN

YAPI KREDİ YAYINLARI

Alain Touraine - Modernliğin Eleştirisi

"Tarihin sonu", "ideolojilerin tükenişi",

"evrensel değerlerin çöküşü" ve tüm bunlarla

bağlantılı olarak düşünce ve sanat dünyasına iyice

egemen olan "post-modernizm" tartışmalarının asıl sorgulaması gereken bizzat "modernlik" değil midir?

Günümüzün önde gelen toplumbilimcilerinden Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisinde

işte bunu yapıyor... Batı'da uzun süre, bir yandan

aklın utkusuyla, öte yandan da geleneklerin,

inançların yıkıtnıyla özdeşleştirilen modernliği

sorguluyor. Tarihsel çözümlemelerinden hareketle

geliştirdiği düşünceler çerçevesinde, akıl adına keyfi

egemenlikler ve tekbiçimciliğin dayatılmasın! da,

zorunlu olarak ırkçılığı, hoşgörüsüzlüğü, hatta

din savaşlarını getirecek olan sınırsız çeşitliliği de

reddediyor yazar: Özneye kulak vererek modernliğin

yeniden kurulmasını ve dünyanın yeniden

oluşturulmasını öneriyor.

"Türk okurunun düşünceme göstereceği ilgiye

çok özel bir önem veriyorum, çünkü Türkiye bu

"dünyanın yeniden oluşturulması"nın en etkin

biçimde arayış halinde olduğu ülkelerden biri (...).

Geçmişle gelecek arasında bir tercih yapmaya değil,

bu ikisini bir araya getirmeye çaba gösteren bir ülke."

(Alain Touraine, Modernliğin EleştirisVnin

Türkçe baskısına Önsöz, 28 Şubat 1994)

ÇEVİREN:

HÜLYA TUFAN

Tarayan: Müslim Doğmuş

İÇİNDEKİLER

Cogito - 23 EBN975-363-255-X

Modernliğin Eleştirisi / Alain Touraine

Özgün adı: Critique de la Modernite

Çeviren: Hülya Tu/an

1. baskı Nisan 1994 2- baskı: 2000 adet, istanbul Mart 1995

Tasarım: Mehmet Ulusel

Ofset Hazırlık: Nahide Dikel

Düzelti: Hülya Tufan

Yayın Koordinatörü: Aslıhan Dinç

Baskı: Şefik Matbaası

Yapı Kredi Yayınlan

Yapı Kredi Kültür Merkezi

istiklal Caddesi, No: 285 Beyoğlu 80050 İstanbul

Telefon: (0-212) 293 08 24 Faks: (0-212) 293 07 23

Modernliğin Eleştirisi'nin Türkçe baskısına Önsöz 11

Sunuş 13

Birinci Kısım YILDIZI PARLAYAN MODERNLİK

Bölüm I Aklın aydınlanması 23

Batı ideolojisi 23

Tabula rasa 25

Doğa, haz ve zevk 27

Toplumsal yarar 29

Modernliğin modernist eleştirmeni Rousseau 34

Kapitalizm 39

Modernist ideoloji 43

Bölüm II Ruh ve doğal hukuk 49

Augustinus'un direnişi 49

Descartes'ın çifte modernliği 59

Locke'un bireyciliği 63

İnsan ve Yurttaş Haklan Beyannamesi 69 Devrim öncesi modernliğinin sonu 73

Bölüm III - Tarihin anlamı 78

Tarihselcilik 78

Devrim 82

Devrimsiz modernlik: Tocquevİlle 87

Varlık'a duyulan özlem 89

Düzenin yeniden kurulması 90

"Güzel tümellik" 93

Praxis 96 Devrime veda 103

İkinci Kısım MODERNLİĞİN BUNALIMI

Bölüm I Çözülme 109

Bunalımın üç evresi 109 Dört parça 114 Gizli birlik 116

Bölüm II Ben'ih yıkılması 123

Bölüm III Ulus, işletme, tüketici 154

Modernleşmenin edimcileri 154

Ulus 155

İşletme 160

Tüketim 163

Teknik 166

Bölüm IV Entelektüeller modernliğe karşı 171

Horkheimer ve Frankfurt Ekolü 172

Michel Foucault, iktidar ve özneler 186

Aydınlar yüzyıla karşı 195

Bölüm V Modernlikten çıkış yollan 199

Pazar ve getto 201

Post-modernizmler 207

İki eğilim arası 217

Üçüncü Kısım . ÖZNENİN DOĞUŞU

Bolüm I Özne 225

Marx... YineMarx 123

Nietzsche 125

Freud 137

Yüzyıl sonu toplumbilimi 147

Modernliğin iki eleştirisi 149

Modernliğe geri dönüş 225

Öznelleşme 229

Birey, Özne, edimci 232

Özne'nin dinsel kökeni 238

Bölünmüş modernlik 242

Özne kadınlar 248

Öbürü 249 ozne'nin dönüşü 253 Özne üretimi olarak modernlik 256
Denetimli ayrışma 258

Bölüm II Toplumsal hareket olarak özne 260

Karşı çıkma 260

Özne ve toplumsal sınıflar 262

Sınıflardan hareketlere 267

Programlanmış toplum 271

Biri ya da öbürü 280

Bölüm III Özne/Ben, Ben değildir 283

Akim disiplinleri 283

Bireycilik 286

Ben'in yok olması 295

Mutlak modernlik hülyası 300

Kendi'ye karşı Özne/Ben 303

Mevcut olmayan özne 310

Bağlanmalar ve bağlarını koparma 313

Etik 317

Özne tarihsel midir? 321

Umut 324

Bölüm IV Gölge ve ışık 328

Ozne'nin iki yüzü 328

Belleğin dönüşü 331

Kimliğin tuzakları 334

Din ve modernlik 338

Totalitarizm tehlikesi 341

Ahlakçılık 346

Özgürlük ve özgürleşme 348

Modernlik ve modernleşme 350

Başka türlü 355

Bölüm V Demokrasi nedir? 358

Halkın egemenliğinden insan haklarına 359

Olumsuz özgürlük 361

Yurttaşlık 363

Temsiliyet 364

. Partiler 365

Liberalizm demokrasi değildir 366

Jürgen Habermas'm demokrasi kuramı 370

Demokratikleşme 377

Kamu alam 380 Demokratik kişilik 384

Varış noktaları 387

Toplum imgeleri 387

Entelektüellerin rolü 397

Tam modernlik 401

Parkurlar 404

Evre 407

, Terimce 413

Kaynakça 417

Modernliğin Eleştirisi'nin. Türkçe baskısına ÖNSÖZ

Cniioue de la Modernite adlı kitabımın -tam da bir çok yönden bu kitabın uzantısı niteliğindeki yeni kitabım Qıı'est~ce que la democratie'nin Fransa'da çıktığı sırada- Türkiye'de yayımlanması, beni, geliştirdiğim düşüncenin uygulama alanı üzerine düşünmeye itti: Bu düşünce, en sanayileşmiş ülkelere mi, demokratik ülkelere mi, tektanrılı bir dinin etkisindeki ülkelere mi, yoksa, çok daha dar bir biçimde, Hollanda, İngiltere, Kuzey Almanya ve daha sonraları da ABD gibi, Weber'in protestanlıkla kapitalizmin bağlaşıklığını görmüş olduğu ülkelere mi yönelikti? Bu sorular, çok daha genel bir başka soruyla örtüşürler: Modernlik, uzun bir büyüme, zorlanma ve akılcılaşma çabası sonunda elde edilen nadide bir çiçek midir? Tarihin yönü /anlamı, aklın, bolluğun ya da hoşgörünün utkusu olarak tanımlanabilecek olan sonuna mı ulaşmıştır. Okurun, hangi ülkeden olursa olsun, bu kitapla tanıştıktan sonra, en azından bu soruları yanıtlamayı öğrenmiş olacağını umut ediyorum. Çünkü bu kitap/mod_ejrıljğnktisaoU

akılcıl^m,_diiny;aya_tahakkü-mün ye nefis denetiminin utkusu olarak gören tarihielsefesini tüm gücüyle reddediyor. Bu kahramanca ve püriten imgenin yerine, ben yeni bir imgeyi, dünyanın (gerekli olan) yeniden oluşturulması imgesini koymak istedim. Büyük dinsel düşüncelerin kurmuş olduğu, aynı zamanda hem akılcı hem de sonlulaşmış olan dünyanın -bu dünya pek çok kişi için, düşlenen bir cennet olma niteliğini hep koruyacaktır- parçalanmasından sonra, nesneler, teknikler ve pazarlar dünyasının gücü ve etkinliğiyle kendini dayattığını ve geleneğe indirgenen öznellik dünyasını karanlığa ittiğini gördük.

J Modernliğin gerçek tarihi, tersine, dünyanın belli bir bölümünde ve yüz yıldan biraz uzun bir süre boyunca (1750-1870) Aydınlanma felsefesinin kısa ama parlak utkusundan sonra, kişisel ve kolektif bir öznenin ortaya çıkışının tarihidir; bu özne, kendisini, giderek, hem toplumsal rollerden kurtulma, hem toplumsal ve kültürel kimlik olarak görmek ister ve akılcılıkla hem diyaloga, hem de çatışmaya girer. Modernliğin hedefi, teknik ve pazarların birleşik dünyasıyla, giderek daha çok tehdit edilen ve giderek daha saldır-ganlaşan kimliklerin parçalanmış evreninin birbirinden ayrışmasını önlemek ve hem düşüncede, hem de demokratik kurumlarda, akılcılığın, kişisel özgürlüğün ve kolektif kimliğin bağdaşabileceği uzamı araştırmaktır.

Avrupalılar, çoğu zaman, modernliğin geçmişi "sil baştan" yapmayı zorunlu kıldığını iddia ettiler: ilk ortaya çıktığı dönemde kapitalizm ruhu bu eğilimi taşıyordu. Bugün ise modern olarak nitelediğimiz, tersine, çeşitliliğe en fazla kucak açabilecek olan, geçmişin arusıyla geleceğin tasarılarını, erkeğe ait olanla kadına ait olanı, gerçeklik ilkesiyle haz ilkesini, bir de, yerel olanla dünyaya, ait olanı bir araya getirebilecek toplumdur. Artık, tekniklerin evrenselciliğinin bizi kültürel tikelciliğimizden vazgeçmeye zorladığına inanmıyoruz. Daha da önemlisi/ıster akıl olsun, ister tarih, ulus ya da dinsel bir inanç, tek bir ilkenin topluma egemen olması gerektiğine inanmıyoruz.

Modernlik olumlama değil diyalog; saydamlık değil mükemmellik; çoğulculuk değil ayrışıklıktır.

İşte bu nedenle bu kitap, tıpkı ardından çıkan ikinci kitap gibi, bireylerin, toplumların ve dünyanın, giderek artan bir biçimde "ikicileştirilmesi"ni

engellemek ve bu ikiciliğin, kolektif yaşamın her düzeyinde artırdığı, dünya çapındaki sivil savaş tehditleri ve her türden şiddetle mücadele etmek için, dünyanın bu yeniden oluşturulmasının gerekli olduğuna inanan herkese hitap etmektedir.

Türk okurunun düşünceme göstereceği ilgiye çok özel bir önem veriyorum çünkü Türkiye, bu "dünyanın yeniden oluşturulmasının en etkin biçimde arayış halinde olduğu ülkelerden bîri; güçlü bir biçimde batılılaşan ama köklü biçimde Müslüman, hem kentsel hem kırsal ve kendi İçinde önemli bir ulusal çatışmayla karşı karşıya olan bir ülke. Geçmişle gelecek arasmda bir tercih yapmaya değil, bu ikisini bir araya getirmeye çaba gösteren bir ülke. Türkiye'de düşünceme, özellikle yakın okurlar bulacağımı umut ediyorum. Bilmem yanılıyor muyum?

Alain Touraine 28 Şubat 1994

Sunuş

Üç yüzyılı aşkındır düşünce ve davranışlarımızda böylesine temel bir öneme sahip olup da bugün sorgulanan, reddedilen ya da yeniden tanımlanan modernlik nedir?

^n iddialı biçimiyle modernlik düşüncesi, insanın yaptığıyla bir olduğunun, dolayısıyla da, bilim, teknoloji ya da yönetimin daha etkili kıldığı üretimle, toplumun yasayla örgütlenmesi ve çıkarların, ama aynı zamanda da, tüm kısıtlamalardan kurtulma isteğinin harekete geçirdiği kişisel yaşam arasmda bir denklik ilişkisinin olması gerektiğinin olumlanmasıdır/Bilimsel bir kültürle hem düzenli, hem de özgür bireylerden oluşan toplum arasındaki bu denklik neye dayanır? Tabii ki flfc/m_utkusuna. İnşanın eylemiyle dünyanın düzeni arasındaki bu denkliği ancak akıl kurabilir. Pek Çok dinsel düşünce de bu denkliğin peşinde koşmuş ama vahiye dayalı tektanrılı dinlere özgü erekçilik tarafından felce uğratılmıştır. Bilimi ve bilimin uygulanımlarını harekete geçiren akıldır; toplumsal yaşamm bireysel ya da ortak gereksinimlere uyarlanmasını sağlayan da, nihayet keyfiliğin ve şiddetin yerine hukuk devleti ve piyasa düzenini koyan da akıldır. İnsanlık, akim yasalarına uygun olarak hareket etmekle hem bolluğa, hem özgürlüğe, hem de mutluluğa doğru ilerler.

İŞte modernliğin eleştirisinin tartıştığı ya da reddettiği bu temel iddiadır.

\/Ozgürlük, kişisel mutluluk ya da gereksinimlerin karşılanması ne anlamda akılcıdır? Hükümdarın keyfiliğinin, yerel ve mesleki geleneklere uyulmasının üretimin akılcılaştırılmasına ters düştüğünü ve o akılcılaştırmanın, engellerin kalkması, şiddetin gerilemesi ve hukuk devletinin kurulmasını gerektirdiğini kabul edelim. İyi de, bunun özgürlük, demokrasi ve bireysel mutlulukla hiçbir ilişkisi yoktur; Fransızlar bunu gayet iyi bilirler çünkü Fransa'da hukuk devleti mutlak monarşiyle birlikte kurulmuştur. Meşru akılcı otoritenin, modern toplumun oluşturulması çerçevesinde, pazar ekonomisiyle birlik olması, büyümeyle demokrasinin akıl zoruyla birbirine bağlı olduğunu göstermek için hiç de yeterli değildir. Onlar birbirlerine gelenek ve keyfiliğe karşı yürüttükleri ortak mücadele dolayımryla, yani olumlu değil olumsuz olarak bağlıdırlar. Aynı eleştiri, akılcılaştırmayla mutluluk arasındaki bağ için de, hatta daha da güçlü bir biçimde, geçerlidir/Denetimlerin ve geleneksel otorite biçimlerinin serbestlik kazanması mutluluğu sağlayabilir ama garanti etmez; Özgürlüğü davet eder ama onu aynı zamanda da üretimin ve tüketimin merkezi örgütlenmesine tabi kılar. İlerlemenin bolluk, Özgürlük ve eşitliğe doğru bir gidiş olduğu ve bu üç amacm birbirine sıkı sıkıya bağlı bulunduğu fikri, tarihin sürekli bir biçimde çürüttüğü bir ideolojiden başka bir şey değildir/

Hatta, der kimi daha da radikal eleştirmenler, aklın saltanatı diye adlandırılan şey aslında sistemin edimciler üzerindeki, sürekli artan baskısı, emekçilerin dünyasmı yıktıktan sonra şimdi de tüketim ve İletişim dünyasma doğru yayılan normalleştirme ve standartlaştırma değil midir?/Bu egemenlik, kimi zaman daha liberal bir biçimde, kimi zaman ise otoriter bir biçimde hayata geçer ama her halükarda bu modernlik, öznenin özgürlüğünü davet ettiğinde bile -hatta bu durumda daha da fazla- tek tek insanlarm, bütünün -o bütün, ister işletme olsun, ister ulus, ister toplum ya da bizzat aklın kendisi- çıkarlarına boyun eğmesini amaçlar/Nitekim yetişkin, eğitimli, Batılı, erkek insanın egemenliği, çalışanlardan tutun da, sömürgelere, kadınlardan çocuklara değin herkesin üzerine yine akıl ve akim evrenselliği adına çullanmamış mıdır?

Böylesi eleştirilerin, dünyanın üçte birine, akıl, bilim ve teknik üzerine kurulu totaliter rejimleri dayatmış olan komünist hareketin egemenliğinde

geçen yüz yılın sonunda, inandırıcı olmamaları mümkün mü?

Ama Batı buna, bu iradeci akılcılıktan, bu aydınlatıcı despotluktan uzun süredir, ta Fransız Devrimi'nin Terör'e dönüşmesinden bu yana, sakındığını belirterek karşılık veriyor. Gerçekten de |Batı, yavaş yavaş, evrene ve insanın eylemliliğine ilişkin akılcı gö-' rüşünün yerine, daha alçakgönüllü ve tamamen araçsal bir akılcılık yaklaşımını koymuş ve bu akılcılığı, kitlesel tüketim toplumuna giderek daha fazla gömülmemizle koşut olarak, çok sayıda insanın tüketimini değil de tamamen birikimi merkez almış olan bir üretim toplumuna tekabül eden türden bir akılcılığın baskıcı kurallarının kapsamına girmeyen talep ve gereksinimlerin hizmetine sunmuştur. Tüketimin, son zamanlarda ise kitle iletişiminin denetimindeki bu toplum, VVeber'in göndermede bulunduğu püriten kapitalizmden de, tarihin yasalarına çıkarılan Sovyet türü davetiyeden de aynı derecede uzaktır/

Ama modernliğe ilişkin bu yumuşak yaklaşımın karşısında başka eleştiriler de oluşur/Modemlik, anlamsızlığa boğularak yitmektedir; en çok önem verdiği şey, pazara ilişkin en dolaysız, yani en önemsiz taleplerdir. Toplumu bir pazara indirgemiş olan ve ne artırdığı eşitsizliklerden, ne de doğal ve toplumsal çevrenin yıkımını giderek hızlandırışından dolayı herhangi bir kaygı duymayan modernliğin gözü kör değil mi?

Bu iki farklı eleştirinin gücü karşısında çoğu kişi daha da iddiasız bir modernlik yaklaşımıyla yetiniyor. Bu^i^ilere__göre, aklajia-vet hiçbir toplum türünün temelini oluşturmaz; bu çağrı, yalnızca, hem tekelleri, hem de korporatizmleri, sınıfları ya da ideolojileri eriten bir eleştiri gücüdür.

İngiltere, Hollanda ve Fransa, modernliğe devrimle ve mutlakıyeti reddederek girdiler. Devrim sözcüğünün olumludan ziyade olumsuz çağrışımlar uyandırdığı günümüzde, daha çok özgürleşmeden -ister ezilen bir sınıfın özgürleşmesi olsun, ister sömürge bir ulusun, baskı altında tutulan kadınların ya da azınlıkların özgürleşmesi- söz edilir oldu. Bu özgürleşme nereye varıyor? Kimilerine göre fırsat eşitliğine, kimilerine göreyse iyice ılımlı bir "çok-kültüjlülük^e/Pekiyi ya siyasal özgürlük, Isaiah Berlin'in tanımı doğrultusunda, herhangi bir kişinin, çoğunluğun iradesine karşı iktidara gelememesi ya da iktidarda kalama-masına indirgenen siyasal özgürlük, yalnızca olumsuz bir özgürlük mü oluyor?

Mutluluk, yalnızca, insanın kendi iradesinin ya da isteklerinin yolunda gitmesi midir? Kısacası/modern toplum giderek tüm sistem biçimlerini ve tüm örgütlenme ilkelerini saf dışı bırakarak salt çoğul bir değişiklikler dalgasından, yani yasa ve sözleşmelerle düzenlenen kişisel, örgütsel ya da siyasal stratejilerden ibaret olma yolunda mıdır? Bu derece tutarlı bir liberalizm, artık hiçbir yönetim, işletme ya da eğitim ilkesini tanımlayamaz, Aydınlanma dönemi akılcılarının en yüce amacı olan, sistem ile edimci arasındaki bağlantıyı sağlayamaz ve ancak vahim toplumsal bunalımların olmadığı zamanlarda uyulan ve aslında, özellikle olabildiğince çok ve çeşitli kaynağa sahip olanlara yarar sağlayan bir hoşgörüye indirgenmiş olur. v

j Böylesine yumuşak bir modernlik yaklaşımı bizzat kendisini yıkar. Post-modern. eleştirilerin çıkış noktası budur. Baudelaire modern yaşamda, o yaşamın modası ve sanatında, sonsuzun o andaki varlığmı gördüğünü ifade ediyordu. Ama bu, istikrarlı dinsel ya da siyasal ilkeler üzerine kurulu

"dünya gÖrüşleri"yle, tamamiyle çeşitlilikten oluşan ve "buradaki"yle

"ötedekı'nin, eskiyle yeninin, hegemonya kurma iddiası olmaksızın bir arada var olmasıyla belirlenen bir tarih-sonrası toplum arasındaki basit bir geçiş değil miydi? Pekiyi bu post-modern kültürün yaratım yeteneği yok mudur, yalnızca başka kültürlerin, kendilerinin doğrunun taşıyıcısı olduğunu düşünen kültürlerin, yaratmış olduklarını yansıtmakla mı sınırlıdır?

) En sert biçiminden, en yumuşak, en iddiasız biçimine değin modernlik düşüncesi, eski düzenlerin yıkılması ve nesnel ya da araçsal akılcılığın utkusuyla tanımlandığı Ölçüde, özgürleştirme ve yaratım gücünü yitirmiştir.

İnsan haklarma çağrı gibi cömert girişimler ya da farklılığın veya ırkçılığın yükselişi gibi birbirine rakip güçlerin tümünün karşısında aynı derecede dirençsizdir. '

Bu durumda, öbür safa geçip, en modernleşmiş ülkelerde de, zorbaca bir modernleşmenin alt üst ettiği ülkelerde de giderek yükseldiği gözlenen milliyetçiliklerin, ilkelciliklerin dinsel olsun ya da olmasm irticanm geri dönüşüne alkış tutarak, bunlarla ittifak mı kurmamız gerekir? Bu tür

hareketlerin oluşumunu anlamak, kuşkusuz, Batı'da geliştiği biçimiyle modernlik düşüncesi üzerinde eleştirel bir de sorgulamayı gerektirir ama hiçbir biçimde, aynı zamanda hem araçsal akim etkinliğinin, hem de eleştirel düşüncenin ve bireyciliğin özgürleştirici gücünün hoşlanmasını haklı çıkaramaz.

Böylece, bu kitabın çıkış noktasma ulaşmış olduk, .Eğer geleneğe ve topluluk düzenine geri dönmeyi reddediyorsak, modernliğin yeni bir tanımını ve çoğu zaman, akim ve dünyevileştirmenin hem gerekli, hem de özgürleştirici yükselişine indirgenen "modern" tarihimizin yeni bir yorumunu aramamız gerekecektir. Madem ki modernlik yalnızca akılcılaştırmayla tanımlanamıyor ve madem ki, bunun tam tersine, modernliği aralıksız değişimlerin bir akımı olarak sunan görüş, iktidarın mantığını ve kültürel kimliklerin direnişini fazlasıyla ayağa düşürüyor, bu durumda modernliğin tam da, akıl tarafından doğa yasalarıyla uyum içinde yaratılan nesnel dünya ile her şeyden önce bireyciliğin, ya da daha net bir biçimde kişisel özgürlüğe çağrının dünyası olan, öznelliğin dünyası arasındaki sürekli büyüyen ayrılık tarafından tanımlanması gerektiği açık bir hal alıyor demektir. Modernlik, aynı zamanda hem doğal, hem de tanrısal olan, hem akıl karşısında saydam hem de yaratılmış olan kutsal dünyayı sekteye uğratmıştır. Onun yerine, son erekleri insanın artık ulaşamayacağı bir dünyaya göndererek, akla ve dünyevi-leşmeye ait bir dünya koymamış; gökten yere inmiş, insanlaşmış bir Özne ile teknikler tarafından kullanılan bir nesneler dünyası arasındaki ayrılığı dayatmıştır. Tanrısal iradenin, Akim ya da Tarih'in yarattığı bir dünyanın birliğinin yerine akılctlaştırma ile Öznelleştir-me'nin ikiliğini koymuşiaı^/ .

Bu kitabın devinimi bu yönde olacaktır. Önce, Descartes'ın düşüncesini harekete geçiren, Hıristiyan ikiciliğinin direnişine karşın akılcı modernlik yaklaşımlarının utkusu, doğal hukuk kuramları ve İnsan Hakları Beyannamesi ele alınacaktır. Ardmdan, düşüncede ve toplumsal uygulanımlarda bu modernlik fikrinin yıkımını, içinde edimcilerin yaşamlarını sürdürmek ya da kazanımlar-da bulunmak için stratejiler geliştirdikleri, denetlenemez değişimler akımı olarak ele alman bir toplum imgesi ile post-modern bir kültürel imgelem alanının tamamen birbirinden ayrılmasına değin ... _ .__ İzleyecektir. Nihayet, modernliğin, Akıl'la Özne'nin, akılcılaştırmayla özneleştirmenin, Rönesans ruhuyla Reform

ruhunun, bilimle özgürlüğün gerilimlerle dolu bağmtısı olarak yeniden tanımlanmasını önerecektir. Bu yaklaşım, günümüzde çöküşünü yaşayan modernizmden de, bir hayalet gibi her yerde peşimizden koşan post-modernizmden de uzak bir yerde konumlanacaktır.

j^Asjjjnüçadele nerede verilmeli? Modernist ideolojinin gururuyla mı yoksa bizzat modernlik fikrinin yıkılmasıyla mı savaşıl-malı? Entelektüeller daha çok birinciyi tercih ettiler. Yüzyılımız, teknoloji uzmanları ve iktisatçılara modernliğin utkusunu çevreleyen bir dönem olarak görünüyorsa da entellektüel olarak karşı-modernist söylemin utkusuyla belirlenmiştir.; .Yine de, bence bugün

"asıl öteki tehlike, sistemle edimcilerin, teknik ya da iktisadi dünyayla öznellik dünyasının tümüyle birbirinden kopma tehlikesi daha belirgindir.

Toplumumuz, uluslararası piyasada ayakta kalmak için mücadele eden bir işletmeye indirgendikçe her yerde, ister yoksul ülkelerdeki yeni cemaatçilik olsun, ister zengin ülkelerin kendini beğenmiş bireyciliği, artık toplumsal terimlerle tanımlanmayan bir kimliğe ilişkin saplantı yaygmlaşmaktadır/Kaımj, yaşamıyla özel yaşamın tümüyle birbirinden ayrılması, artık ancak işletme ve strateji bağlammda tanımlanacak iktidarların utkusunu getirecek ve bu utku karşısında, çoğunluk, özel bir uzamda kendi içine kapanacaktır. Bunun sonucu olarak da, kamusal, toplumsal ve siyasal uzamın bulunduğu ve modern demokrasÜerin doğmuş

oldukları yerde kala kala salt dipsiz bir uçurum kalacaktır. Böylesi bir durumda, güçlülerle halkın ayrı evrenlerde yaşadıkları, fetih yapan savaşçıların bir yanda, sıradan insanlarınsa, bundan ayrı, kapalı yerel bir toplumda yer aldıkları toplumlara doğru bir geri dönüşle karşı karşıya olduğumuzu görmemek mümkün müdür? Özellikle de, dünyanın, bir daha düzelmeyecek bir biçimde, araç-

sallık ve iktidarın egemen olduğu bir Kuzeyle, yitik kimliğinin endişesine kapanmış bir Güney olarak derinlikli bir biçimde bölündüğünü görmemek mümkün müdür?

Ama bu tasarım gerçeğin tümünü yansıtmaz. Tümüyle, sistemle edimcinin tamamen birbirinden ayrıldığı post-modern bir durumun içinde yer

almıyoruz, içinde bulunduğumuz toplum, en az bunun kadar, benim, kültürel sanayilerin

-tıbbi bakım, eğitim, bilişim- yaşamsal önemiyle tanımlanan ve kültürel üretim aygıtla-rıyla kişisel öznenin savunmasını karşı karşıya getiren bir çatışmanın içinde yer aldığı programlanmış toplum olarak tanımlamayı tercih ettiğim, sanayi-sonrası bir toplum olma özelliğini de taşıyor. Bu sanayi-sonrası toplumu şu anda çöküş halinde olan sanayi toplumundan çok daha güçlü bir biçimde yapılanmış bir kültürel ve toplumsal alan oluşturuyor. Özne post-modernliğin içinde yok o-lup gidemez çünkü kendisini, egemenliklerini akıl adma dayatan iktidarlara karşı verilen mücadelelerde kanıtlar. Özneyi, yapıtlarıyla özdeşleşmekten ve aşırı derecede iyimser tarih felsefelerinden kurtaran, iktidarların müdahalelerinin sınırsız bir biçimde yayılmasıdır.

Ekonomiyle kültür arasında yeniden dolayımlar yaratmanın yolu nedir?

Çözülmeleri, -ki bu çözülmeler, bugün dünyanın hemen her yerinde gözlenebilir-araçlarla anlamın, yöntemlerle ereklerin ayrışmasının bir ürünü olan toplumsal, özellikle de siyasal yaşamı yeniden nasıl icat etmeli?. jSloçlernlik düşüncesini, hem Ba-tı'nın kendisine yüklediği yayılmacı ve zorba biçimden, hem de, yüz yıldan bu yana yaşadığı bunalımdan kurtarmayı amaçlayan bu düşüncenin siyasal uzantısı bu yönde olacaktır. Burada sunulan jnodernlik eleştirisi, modernliği, kendisini akılcılaştırmaya indirgeyen bir tarihsel gelenekten kurtarmayı ve ona kişisel özne ve öznel-leşme temasını dahil etmeyi amaçlamaktadır. ModernlikJek_bir ilkeyi, hele de akim egmenliğini engelleyen şeylerin yıkımını temel almaz; Akıl ile Özne'nin diyalogundan oluşur. Akıl olmadığında, Özne kendi kimlik saplantısına takılır kalır; Özne olmadığı takdirde de, Akıl bir güçlülük aracına dönüşür. Yüzyılımızda, hem Aklın diktatörlüğü, hem de Özne'nin totaliter sapmalarıyla karşı karşıya geldik; modernliğin, bugüne değin ya birbiriyle dövüşmüş ya da birbirini bilmezden gelmiş olan bu iki yüzünün nihayet birbiriyle konuşması ve birlikte yaşamayı öğrenmesi mümkün müdür acaba?/

okuma önerisi

Akıl ile Özne arasındaki gerilimli bağıntı olarak tanımladığım modernliğe ilişkin fikirlerimi üçüncü kısımda ele aldım. Okurun, kitaba bu bölümden başlamasının büyük bir sakmcası yoktur. Modernliği akılcüaştırmayla özdeş-

leştiren "klasik" modernlik yaklaşımıyla ilgilenen okur bu yaklaşımın zaferi ve çöküşünün tarihini ilk iki kısımda bulacaktır.

teşekkür

Bu kitap, 1988-1992 yılları arasında L'Ecole des hautes etudes en scien-ces sociaîes'de verdiğim seminerde geliştirildi ve belli başlı fikirleri Centre d'Analyse et d'intervention sociologitjue'teki (CADIS) seminerde birçok kez sunuldu. Bu çalışma toplantıları süresince, soruları ve müdahaleleriyle bana yardımcı olan herkese teşekkür ederim.

Beni, Floransa'daki înstitut Universitaire Europeen'e bir aylığına davet eden Alessandro Pizzorno, bu kitabın ilk halini gözden geçirmeme olanak sağladı.

Simonetta Tabboni, Michel VVieviorka ve François Dubet, kitabın bir başka biçimini okudular; gözlemleri ve eleştirilerinden son derece yararlandım.

Kitabın çeşitli biçimlerinin hazırlanması, asıl, her zamanki yetkinlikleri ve çalışmalarıyla, Jacqueline Blayac ve Jacqueline Longerinas tarafından gerçekleştirildi. Bu metne gösterdikleri ilgi ve titizlikten dolayı kendilerine içtenlikle teşekkür ederim.

A.T

BİRİNCİ KISIM

Yıldızı Parlayan Modernlik

BOLUM I

Aklın aydınlanması

Batı ideolojisi

Modernliğin tanımı konusunda en azından tek bir genel ilke kabul edilmeksizin modern toplumdan söz etmek mümkün olabilir mi?

Her şeyden önce kendisini, bir kutsal vahiye ya da ulusal bir öze uygun olarak örgütlemek ve bu yönde eyleme geçmek isteyen bir toplumu modern olarak nitelemek olanaksızdır. Modernlik, salt değişim ya da olaylar silsilesi de değildir; akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır. İşte bu neden le modernlik toplumsal yaşamın çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşmasını içerir. Bu bölümler ise, siyaset, ekonomi, aile yaşa mı, din ve özellikle de sanattır çünkü araçsal akılcılık belli bir tür etkinlik içinde işlerlik gösterir ve bunların herhangi birinin dışarı dan, yani genel bir görüyle bütünleşmesi ve Louis Dumont'un "holist" olarak adlandırdığı bir toplumsal tasarının gerçekleşmesine katkısıyla bağlantılı olarak örgütlenmesi fikrini dışlar. Modernlik her tür erekçiliği dışlar. Weber'in sözünü ettiği ve modernliği entelektüelleşmeyle tanımlayan dünyevileştirme ve "büyü bozumu"

her zaman için, kutsal tasarının tam anlamıyla gerçekleşmesi ya da yoldan çıkmış ve görevine ihanet etmiş bir insanlığın yok olması gibi tarihin sonuna çağrıda bulunan dinsel ruhun erekçiliğiyle bir kopmayı ifade eder. Modernlik fikri, taxihs^Uiğm_b_üyjüjç^ü nürlerij3İan Çomte^Hegeİj^e^^ gihü-tar ihin

sonu fikrini dışlamaz ama tarihin sonu aslında bir tarih-öncesinin sonu ve teknik ilerlemeyle, gereksinimlerin özgürleşmesiyle ve Tin'in utkusuyla birlikte gelen bir gelişmenin başlangıcıdır.

Modernlik fikri, toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerme bilimi koyarak, dinsel inançlara, -en iyi olasılıkla- ancak^özelyaşam dahjEruîe Bir yer bırakıra Modern toplumdan söz edebilmek içirT&P" limin teknolojik uygulamalarmın olması yeterli değildir. Buna ek olarak entelektüel etkinliğin siyasal propagandalar ya da dinsel inançlardan korunması, yasaların tarafsızlığının kişileri torpile, adam kayırmaya, particiliğe ve yolsuzluklara karşı koruması, kamu ve özel yönetimlerin kişisel bir iktidarın aracı haline gelmemesi, tıpkı kişisel servetlerle devletin ya da

işletmelerin bütçelerinin birbirinden ayrı tutulması gibi özel yaşamla kamu yaşamının da birbirinden ayrılması gerekmektedir.

Dolayısıyla modernlik fikri, sıkı sıkıya akılcılaştırma fikriyle bağıntılıdır.

Birinden vazgeçmek, diğerini de reddetmek anlamına gelir. Ama modernlik akılcılaştırmaya indirgenebilir mi? Modernlik, akim gösterdiği ilerlemelerin -ki bunlar aynı zamanda, özgürlüğün ve mutluluğun, inançların, aidiyetlerin,

"geleneksel" kültürlerin yıkılmasında kaydedilen ilerlemelerdir- tarihi midir?

Modernlikle en güçlü bir biçimde Özdeşleştiği anda Batı düşüncesinin Özelliği, akılcılığa tanınan temel rolden daha geniş bir fikre, akılcı bir toplum fikrine geçmeyi istemiş olmasında yatar; ve o akılcı toplum'da akıl yalnızca bilimsel ve teknik etkinliği yönetmekle kalmaz^ insanların yönetimini ve nesnelerin yönetimini de elind.e„tutar. Bu yaklaşım genel bir değer mi taşır yoksa önemi çok büyük olmakla birlikte, yalnızca tikel bir tarihsel deneyim midir? Bunu görmek için, öncelikle, modernleşmeyi akılcı bir toplumun yaratımı olarak ele alan bu modernlik yaklaşımını betimlemek gerekir.

Bu yaklaşım, toplumu, kimi zaman hesap üzerine kurulu bir düzen, bir mimari olarak düşünmüş, kimi zaman aklı, bireylerin çıkarları ve zevklerinin hizmetine sunulmuş bir araca indirgemiş, kimi zaman da, dinsel otoritenin ezmiş olduğu bir

"insan doğası"nı azat etmek için tüm iktidarlara karşı eleştirel bir silah olarak kullanmıştır.

Ama her halükarda, bu yaklaşım, akılcılaştırmayı, dünyevileştirme yani "nihai erekler"in her tür tanımından kopma izleğiyle bağlantı-landırarak kişisel ve kolektif yaşamın tek örgütlenme ilkesi haline getirmiştir.

Tabuta rasa

Batıldaki en güçlü modernlik yaklaşımı, en derin etkileri yaratmış

_2J3r yaklaşım. ngPİlilcİP akılcılığın gPİPnpksPİ n}arak =jd1flnd.lfl1fir> toplumsal bağlar, dijyjpılar gnrpnpk VP İnanrlarm yıkımını gPrpk-daJorjlum£alsmıf_degL^ h azır layan

tarihseL#^riklJÜ[i^^

iştir.^Böylece, modemliğin

vazgeçilmezjpileşenijplajı ajk^

4gl!^.-ge-rekl-i p^-godenüe^mejrıekarı i /masın a-da-dönüşmü$tür. Batıdaki modernlik fikri, tamamen içsel bir modernleşme yaklaşımıyla birbirine karışır.

Bu fikir, aydınlanmış bir despotun, bir halk devriminin ya da yönetici bir grubun eseri değil; bizzat akim, dolayısıyla da, özellikle bilim, teknoloji ve eğitimin eseridir; modernleşmeye ilişkin toplumsal politikaların, yönetmelikleri, korporatist savunma mekanizmalarını ya da gümrük duvarlarını ortadan kaldırarak, girişimcinin gereksindiği güvenlik ve öngörülebilirliği yaratarak, uzmanlaşmış ve titiz işletmeci ve işlemciler yetiştirerek akim yolunu açmanın dışında bir amacı olmamalıdır. Bu fikir çok sıradan görünebilir; ama aslmda öyle değildir çünkü dünyadaki ülkelerin büyük çoğunluğu, ulusal egemenlik isteminin, dinsel ve toplumsal mücadelelerin, yönetimdeki yeni elitlerin yani toplumsal, siyasal ve kültürel edimcilerin kanaatlerinin, geleneklerin ve özel çıkarların direnişi karşısmda felce uğrayan, akılcılaştırmanın kendisinden daha önemli roller oynadığı çok farklı modernleşmelere girişmişlerdir. Bu modern toplum fikri, Avrupa ülkelerinin tarihsel deneyimine, sonuçta dinsel hareketler ve kralın onurunun, ailenin savunulması ve fetih ruhunun, mali spekülasyon ve toplumsal eleştirinin teknik gelişmeler ve bilgilerin yaygınlaştırılması kadar önemli roller oynadıkları o tarihsel deneyime bile tekabül etmez; ama bir modernleşme modeli, kuramsal ve pratik sonuçları bakımından dikkat çekici bir ideoloji oluşturur.

^ Yani Batı, modernliği bir devrim olarak düşünmüş ve yaşamıştır. Akıl hiçbir kazanımı kabul etmez, tersine bilimsel türden bir kanıtlamaya dayanmayan tüm inançlar, toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimlerine sil baştan (Tabula rasa) yapar. Alan Bloom bunu yakın zaman önce

anımsatmıştır (s. 186)*: "Aydınlanma felsefesini, kendisinin hemen Öncesinde yer alan felsefeden ayıran, yalnızca birkaç kişinin alanı olan bir şeyi, yani akla uygun olarak yürütülen bir yaşamı herkese uygulamak isteme iddiasıdır. O düşü-* Metindeki tüm sayfa no'ları kitabın sonundaki kaynaklardaki yapıtlara aittir.

nürleri, girişimleri açısından güdümleyen 'idealizm' ya da 'iyimserlik' değil, yeni bir bilim, bir 'yöntem' ve bunlarla bağlantılı olan yeni bir siyasal bilimdir." Yüzyıllar geçtikçe yeniler/modernler toplum ve kişilikle ilgili bilimsel bilginin "doğal" bir modelini aradılar, bu modelin araçsal, mekanikçi, organikçi ya da sibernetik olmasını veya genel bir sistemler kuramına dayanmasını istediler. Ve bu girişimler, sürekli bir biçimde, geçmişi silip atmakla insanların kuşaklar boyu aktarılan eşitsizliklerden, mantıksız korkulardan ve cehaletten kurtarılacağına ilişkin kanaatle beslendi.

Nasıl ki insan ruhuna ilişkin düşüncelerin yerini, kadavraların parçalanması ya da beynin genel görünümlerinin incelenmesi almışsa, modernizm olarak adlandırabileceğimiz, Batı'ya ait modernlik ideolojisi de Kul fikri ve bu fikrin dayandığı Tanrı fikrinin yerine başka bir şey koymuştur. Modernizm yandaşları, ne toplumun, ne tarihin, ne de bireysel yaşamın insanın önünde boyun eğmesi gereken ya da büyü yoluyla etkilenebilecek yüce bir varlığın iradesine tabi olduğunu söylerler. Birey yalnızca doğal yasalara tabidir. Jean Starobinski'nin yorumuna göre Jean-Jacques Rousseau'nun bu Aydınlanma felsefesine ait olmasının nedeni, tüm yapıtının saydamlık arayışı ve bilgiyi, iletişimi karanlığa iten engellerle mücadele etme üzerine kurulu olmasındandır. Doğalcı yapıtlarında, mü-

zikbilim alanındaki buluşlarında, topluma ilişkin eleştirisi ve eğitim programmda hep aynı ruhla hareket etmiştir. Aydınlanma ruhu yalnızca despotizmi değil, Fransız Devirimi'nin yapmış olduğu gibi, arada yer alan bir takım oluşumları da yok etmek ister: Toplum da bilimsel düşünce kadar saydam olmalıdır. Bu, Fransa'daki cumhuriyet fikrinde ve cumhuriyetin de her şeyden önce özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi evrensel ideallerin taşıyıcısı olması gerektiği kanaatinde güçlü bir biçimde mevcut olan bir fikirdir. Bu durum, hem liberalizmin, hem de, akılcı ve toplulukçu olacağından ötürü mutlak bir nitelik içerebilecek bir iktidarm kapısını açar;

Toplum Sözleşmesi'hin müjdelediği ve Jakobenlerin kurmaya çalıştıkları da işte bu tür bir iktidardır: Tüm devrimcilerin amaçladığı, bilimsel olduğundan dolayı mutlakçı bir nitelik taşıyan, keyfiliğe, bağımlılığa ve gerici anlayışa karşı toplumun saydamlığını korumaya çalışan bir iktidar.

Toplum için geçerli olan birey için de geçerlidir. Bireyin eğitimi, onu, hem ailesinin hem de bizzat kendi tutkularının dayattığı, dar, akılcı olmayan görüşten kurtarıp, akılcı bilgiye ve aklın eylemini örgütleyen bir topluma katılmaya açılmasını sağlayan bir disiplin olmalıdır. Okul, insanların kökenlerinden kopmasmı ve hem

bilgi/ hem de akılcı ilkeler üzerine kurulu bir topluma katılma yoluyla ilerlemeye açılmasını sağlayan bir yer olmalıdır. Öğretmen, salt öğrenci olmaları gereken çocukların özel yaşamlarına müdahale eden bir eğitimci değil, yalnızca, öğrenciler ile doğru, iyi ve güzele ilişkin evrensel değerler arasında bir aracı olmalıdır. Okul, aynı zamanda da, reddedilen bir geçmişin mirasçısı olan ayrıcalıklı kişilerin yerine, tarafsız sınavlar aracılığıyla alman bir eliti koyacaktır.

Doğa, haz ve zevk

Ama bu devrimci, kurtarıcı/özgürleştirici modernlik imajı yeterli değildir; akıl tarafından yönetilen bir dünyaya ilişkin olumlu bir imajla tamamlanması gerekir.

Bilimsel ya da akılcı toplumdan mı söz etmek gerekiyor? Tasarı, devrimcileri yeni bir toplum ve yeni bir insan yaratmaya ve onlara, akıl adına mutlak monarşilerdekin-den çok daha büyük baskılar dayatmaya yöneltecektir. Komünist rejimler, gereksinimlerin özgürleşmesinden çok VVeber'in söz ettiği demir kafese benzeyen bir bilimsel sosyalizm kurmak isteyeceklerdir. Aydınlanma filozoflarının XVIII. yüzyıldaki yanıtları ise oldukça farklıdır: Dinsel ahlakın keyfiliğinin yerine doğa yasalarına ilişkin bilginin koyulması gerekir. Ama, insanın doğayla uyum içinde yaşarken kendi kendini yadsımaması için, yalnızca aklma çağrıda bulunması yeterli değildir. Bunun nedeni, öncelikle, akıl yürütmelerin birbirleriyle kolay kolay uyuşmaması ve görüşlerle yasaların çeşitliliğine neden olması; ikinci olarak da, akim egemenliğinin vahiy edilen bir doğru gibi dayatılamamasıdır. Dolayısıyla da, şeylerin doğal düzenine boyun eğmenin

haz verdiği ve zevk kurallarına uyduğunun kanıtlanması gerekmektedir. Bu hem estetik düzeyde, hem de ahlaksal düzeyde yapılması gereken bir kanıtlamadır.

Jean Ehrard'ın "yüzyılın büyük düşü", "hem kendisi, hem de dünyayla barışık ve kendiliğinden evrensel düzenle uyum gösterecek bir insanlık düşü" (s. 205) olarak adlandırdığı budur. Haz, dünyanın düzenine tekabül etmektedir. Aynı yazarm söylemiş olduğu gibi "Matematikçinin aklının, fiziksel doğanın yasalarıyla uyum göstermesi gibi, zevk sahibi adam da, kendiliğinden mutlak Güzel'in doğrusuna kavuşur. Yazgısal bir uyum sayesinde ideal Güzel'in tanımı zevke ilişkin hazcı yasalarla çakışmaktadır. Böylece hazzın göreceliği dahilinde bir mutlaklık olduğu ortaya çıkar." (s.187)

İnsan varlığına ilişkin bu görüşü ilk kez ifade eden Locke olmuştur. Locke, Descartes'ın ikiciliğini, dolayısıyla da töz fikrini ve Descartes'taki doğuştan var olan fikirler görüşünü, özellikle de Tanrı fikrine verdiği temel yeri reddetmiştir. Ben bilinci, şey bilincinden farklı değildir ve insan kimlik deneyiminde ruhu ve bedeniyle birlikte yer alır. Anlık, şeylere biçim vermez, bizzat kendisi de bir duyumu temel alan düşünümdür; Locke anlığın edilgenliği üzerinde ısrarla durur. Böylece, tanımlanmış olan, Tanrı'dan ayrılmış, aşkın bir garantörü olmayan bir düşünce, tamamen araçsal bir akıldır. Doğa insana, ya arzular ve doğal yasanın kabulünün verdiği mutluluk ya da ona uymayanlar için ceza niteliğindeki mutsuzluk aracılığıyla damgasını vurur.

Bu doğalcılıkla araçsal akla başvuru birbirlerini öylesine güçlü bir biçimde tamamlar ki, onların birliktelikleri, Charles Taylor'rn İmgesine göre Ben'i, Kendİ'nin, Üstben'in ve toplumsal örgütlenmenin baskıları arasında yolunu arayan bir denizciye benzeten Fre-ud'a değin tüm modern çağ boyunca sürecektir.

Aynı biçimde, Aydınlanma döneminin ahlaksal düşüncesinde de insanın doğal iyiliği fikri egemendir. Erdem heyecan yaratır, insanın sevinçten, duygu yoğunluğundan gözlerini yaşartır, zevk verir. Ve eğer insan erdem yolunu izlemiyorsa yazgısallığın ya da Manon Lescaut'daki Des Grieux gibi kokuşmuş

toplumun kurbanı olduğundandır. Yüreğin dili, sözcüklerin yalanlarına rağmen kendisini duyurmalıdır; Marivaux'nun sahnelediği de eğitimin Önyargıları karşısında aşkın utkusudur. Ama eğer erdem bir haz kaynağı olmasaydı, iyiliğin utkuya ulaşması da olanaksız olurdu. "İşte o zaman, der Diderot, yaradılanın mutluluğunu tam kılmak için tinin gönül okşayıcı onayı, yüreğin nefis ve neredeyse kutsal hareketleriyle birleşir."

İnsanın doğası konusunda Pascal ya da La Rochefoucauld kadar karamsar olmaksızın, yalnızca iyiliğin haz verip veremeyeceği düşünülebilir. Marquis de Sade, arzu nesnesini zorlamanın, dize getirmenin, aşağılamanın ve ona acı çektirmenin verdiği hazdan söz ederken çok daha inandırıcıdır. Aklı, hazların akılcı bir biçimde düzenlenmesi olarak gören bu yaklaşımın kabulü giderek daha güç olacaktır. Günümüzde, daha çok bir statü arayışı, bir cezbetme arzusu ya da estetik hazza cevap veren kitle tüketimini akılcı olarak nitelemenin ne anlamı olabilir ki? Aydınlanma ruhu, bu nazlarda, bir tür özgürleşmeyi ve özellikle de katolik ülkelerde Kilise'yi skandallarla sarsma zevkini bulduğunu düşünen eğitimli bir elitin, soyluların ya da vaktinden önce ortaya çıkan burjuvalar ve entelektüellerin ruhudur. Ama, püritenliğin egemen olduğu yerlerde bile, Edrmrnd Leites'in kısa süre önce işaret etmiş olduğu gibi, değişmezlik fikri, özellikle de ABD'de, nefis denetimiyle akılcı bir biçimde sürdürülen cinsel haz arayışını bağdaştırabilmiştiı. Akılla hazzı birbirine bağlayan söylem ve {burada akılcılaştırma sözcüğü ikinci anlamında kullanılmıştır) akılcılaştırmadır. Ama bu etiğin ve bu estetiğin ana amacı bir insan İmgesi oluşturmak değil, insana ilişkin tüm imgeleri yıkıp kutsal bir yasa ya da ruhun varlığına başvu-rulmasmdan, yani Hıristiyan öğretisinde vaaz edildiği üzere, Tan-rı'nın her bireyin içinde var olduğu düşüncesinden uzaklaşmaktır. Asıl önemli olan, her tür ikici düşünceden kurtulmak ve insana ilişkin doğalcı bir görüşü dayatmaktır.

Bunun da salt maddeci bir biçimde anlaşılmaması gerekir, çünkü Aydınlanma döneminde, doğa fikri, bugünkünden çok daha geniş bir anlamla yüklüdür. Cassi-rerbunu'gayet güzel açıklamaktadır (s.246): "Doğa, yalnızca 'fiziksel'

mevcudiyet alanı, 'anlıksal' olanla 'tinsel' olanın birbirinden ayrılması gereken (maddi) gerçeklik anlamına gelmez. Bu terim, şeylerin varlığını

değil, doğruların kuruluşunun kökenini belirtir. İçeriklerine hiçbir zarar gelmeksizin, tamamen içkin bir temele dayanabilen, kendiliklerinden kesin ve apaçık olan hiçbir aşkın vahiye ihtiyaç duymayan tüm doğrular 'doğa'ya aittir. Yalnızca fiziksel dünyada değil, aynı zamanda da anlıksal ve manevi dünyada peşinden koştuğumuz tüm doğrular bu durumdadır. Çünkü bizim dünyamızı tek bir 'dünya', kendi kendine dayanan, kendi denge merkezini kendisinde bulan bir kozmos haline getiren de bu doğrulardır. "

Tıpkı akıl kavramı gibi, bu doğa kavramının da temel işlevi, çoğu zaman doğa fikrinin karşıtı olarak görüleceğine, onunla birlikte görülen ama insanların düşünce ve eylemine de, Kilise'nin va-hiyine ya da öğretisine de ihtiyaç duymaksızın yasalarmı bilerek ve bu yasalara uyarak o doğanın üzerinde etkili olmasını sağlayan "yaradılış" fikrinde olduğu gibi, insan ile dünyayı birleştirmektir.

Toplumsal yarar

Bu doğaya çağrının özellikle eleştirel, din karşıtı bir işlevi olmuşsa, bunun nedeni iyiliğe ve kötülüğe, ne dinsel ne de psikolojik değil de yalnızca toplumsal bir temel vermek istemesidir. Toplumun değerlerin kaynağı olduğu, iyiliğin topluma yararlı, kötülüğün ise onun bütünleşmesi ve etkinliğine zarar veren şey olduğu fikri, klasik modernlik ideolojisinin temel öğelerinden biridir. Baba yasasına boyun eğmek istenmiyorsa, onun yerine kardeşlerin çıkarını koymak ve bireyi topluluğun çıkarma tabi kılmak gerekmektedir. Ruhani olanla cismani olanın bu Özdeşliği hâlâ en fazla dinsel nitelik taşıyan yorumunda, yani protestan ve katolik reformların getirdiği yorumda, bir azizler/bilgeler cemaatini arayış biçimini alır. Böylece, 1525'te, yani Almanya'da Köylü Savaşları'nın başlama tarihinde, 12 Madde'lerini yayınlayan Bavyera (Schwaben) köylüleri kendilerini bir cemaat ya da bir Kilise olarak tanımlarlar, bu da onların, papazların, kendilerine ait toprakları olmasını reddetmeleri sonucunu doğurur; papazlara cemaat tarafından para ödenmelidir.

Emmanuel Mendes Sargo tarafından çok güzel çözümlenmiş olan bu metin daha sonra Calvin'in Cenevre'sinde oluşacak ruha çok yakındır ama yakın olduğu bir başka şey de, prensleri ad majorem Dei gloriam hüküm sürmeleri için ikna etmeye çalışan Cizvitler'in siyasetidir. Ne var ki bu görüş, kısa zamanda dünyevileşmiş

ve topluluğun çıkarı, cemaatin imana çağrılmasının yerini almıştır. Machiavelli siyasete ilişkin bu yeni düşünceyi, Papa'ya karşı mücadele eden Floransalı'lara duyduğu hayranlıkla temellendirmiştir çünkü onlar "doğdukları kente duydukları sevgiyi, ruhlarının selameti konusundaki endişelerinden üstün tutmuşlardır" ve kent, bütünselliği, herkesin mutluluğu açısından gerekli olan bir toplumsal oluşumdur. Rönesans'ın ve onu izleyen yüzyılların, Antik Yunan ve Roma'ya öylesine hevesle başvurmaları bundan dolayıdır. Çünkü Antik Çağ, yurttaşlık ahlakını harekete geçirmiş ve Özgür bir sitede yurttaşlığın en yüce iyilik olduğunu kabul etmiştir.

Yeni bir siyasal ve toplumsal düşüncenin oluşumu, dünyevi-leşme düşüncesiyle bir arada ele alman klasik modernlik düşüncesinin vazgeçilmez tamamlayıcısıdır.

Toplum ahlaksal yargı ilkesi olarak Tanrı'nın yerini alır ve bir araştırma konusunun çok ötesine geçerek, davranışları açıklama ve değerlendirmeye yönelik bir ilkeye dönüşür. Toplum bilimi, öncelikle, çıkarları Ockham'lı WiUiam ve Padova'lı Marsilio tarafından savunulan papalar ve imparatorlar arasındaki mücadeleler sırasında, Özellikle de MachiavelÜ'nin, siyasal eylem ye kurumları ahlaksal, yani dinsel, bir yargıya başvurmaksızın yargılama konusunda gösterdiği irade sayesinde ve bir siyasal bilim olarak doğar. Sonra da, Hobbes ve Rousseau'da ortak -ve Locke'un çözümlemesinden çok farklı- olan, toplumsal düzenin, Leviathan'ın iktidarına ya da toplum sözleşmesinde ifade bulan genel İradeye tabi olan bireylerin kararıyla yaratıldığı fikriyle beslenir. Hobbes'un çözümlemesi tüm diğerlerinden önce yeralır ve MachiavelÜ'nin yapıtından sonra toplum konusundaki ilk büyük düşüncedir. Başlangıçta Hobbes için herkesle herkesin savası söz konusudur çünkü herkesin bir;'ws in omnia hakkı, yani sınırsız bir sahiplenme hakkı vardır. Bu genel hasımlıktan kaynaklanan ölüm korkusu, barışın, herkesin mutlak bir iktidar karşısında kendi haklarından feragat etmesiyle kurulmasına yol açar. Ama bu, bireyin, eğer hükümdar toplumda huzuru sağlayamıyorsa, ona karşı ayaklanma hakkını ortadan kaldırmaz. Bu bağlamda, toplumbilimden değil de siyaset felsefesinden söz etmek daha doğru olacaktır çünkü Hobbes ya da Rousseau'nun çözümlemesi, Locke'da olduğu gibi iktisadi etkinlikten ya da, Tocqueville'de olduğu gibi, kültürel ya da toplumsal özelliklerden değil, doğrudan doğruya iktidar ve iktidarın temellerinden hareket eder. Bu siyaset

felsefesinde toplumsal edimci fikrinin pek, toplumsal ilişki fikrinin ise hemen hiç yeri yoktur. Tek önemli olan siyasal düzenin dinsel ilkelere başvurulmaksızın kurulmasıdır; bu, İngiltere'de iktidar için mücadele veren birçok dinsel grubun, bu mücadelelerini, dinsel metinlerden ve imanlarından kaynaklanan gerekçelerle doğrulamasını eleştiren Hobbes açısından özellikle önemlidir. Fransa'da mutlakiyetçi devletin kurulması, Loiseau ve Löuis XI'in "juristes" lerinden (hukukçularından) Richelieu ve Louis XIV'e değin, aynı biçimde universi-fös'tan societas'a geçişe dayanır ve tanrısal olanın yerine, kutsal olanın toplumsal yaşamdaki ifadesi olan siyaseti koyar ve böylece Bossuet'nin düşüncesini saf dışı bırakır. Fransız Devrimi, ulusu akılla, yurttaşlığı da erdemle özdeşleştirerek bu evrimi iyice İleriye götürür, onu izleyen tüm devrimler de yurttaşlara, giderek daha baskıcı ve sonunda "kişinin putlaştırılması" sonucunu doğuran görevler dayatırlar. Aydınlanma hareketinin merkezinde, Diderot bireysel tutkuların karşısına genel iradenin akılcılığını koyar. Ansiklopedi! de doğal hukuk fikrini çözümler ve "kendi Özgül iradesinden başkasına kulak vermeyen insan, insan türünün düşmanıdır... dolayısıyla genel irade, her bireyin içinde yer alan ve tutkuların sessizliği dahilinde, insanın benzerlerinden isteyebileceği ve benzerlerinin de ondan isteme hakkı bulunan şey üzerine akıl yürüten salt anhksal bir edimdir" der. Rousseau, oldukça farklı bir biçimde, döneminin İskoçyalı düşünürlerinin sivil toplum olarak adlandırmaya başladıkları şeyde egemen olan eşitsizliği bozacak bir yurttaşlık ilkesini savunmaya çalışır. Ne burjuva ne de kutsal olan toplumsal düzen, XVI. yüzyılda Hobbes, XVIII. yüzyılda da Rousseau açısından özgür bir karara dayanmak durumundadır ve böylece iyiliğin 1;;^, ilkesine dönüşür. Ama bu özgür kttrar, genel iradenin ifadesidir.

Pek sık kullanılan bu kalıp Rousseau'da akılcı bir anlam kazanır. Çünkü genel irade çoğunluğun ya da "tiers etat"nm* çıkarlarını savunmaz; Rousseau bu konumu şiddetle reddeder; genel irade, yalnızca topıumun genel sorunlarına, yani bizzat varlığına uygulanır ve bu evrenselliğin akıldan başka bir temeli olamaz.

Öyle bir doğal düzen vardır ki, insan buna dahil olmasını bilmelidir ve zevki ya da hırslarının peşinden sürüklenip de bunun dışına çıktığında o doğal varoluştan bireyleri birbirinden ayıran ve birbirleriyle karşı karşıya getiren kötülüğün alanına geçmiş olur. Toplum sözleşmesinin ortaya

çıkardığı hükümdar, hem, küçük boyutlu olmak kaydıyla toplumsal bir bünye oluşturan toplum, hem de akıldır. Tüm Aydınlanma filozofları gibi, Rousseau da, toplumun örgütleme ilkesi olarak görülen tanrısal vahiyi saf dışı bırakır ve onun yerine aklı koyar. Rousseau'nun hükümdarı Durkheim'ın kolektif bilincinin habercisidir, tıpkı düşüncesinin, Hobbes düşüncesinden sonra, bir toplumun temel işlevlerini tanımlayan ve tutumları, toplumsal bütünleşmeye ve kurumların kişisel çıkar ve tutkuları denetleme yeteneğine olumlu ya da olumsuz katkılarıyla değerlendiren tüm toplumbilimlerin kökenini oluşturması gibi. Durkheim bu anlamda, tarihselciliğin zaferi ve toplumun, gelecekle geçmiş, çıkarla gelenek, kamu yaşamıyla özel yaşam arasmdaki toplumsal çatışmaların alanı olarak tasarlanmasının temsil ettiği uzunca bir aradan sonra, XVII. ve XVIII. yüzyılların siyaset felsefesinin mirasçısı olmuştur. Toplumsal yaşamın tasarımına ilişkin en büyük modellerden biri böyle oluşur; sistemle edimciler ve kurumlarla toplumsallaşma arasmdaki ilişki/denge bu modelin tam merkezine yerleştirilir. İnsan, artık, Tanrı'nın kendi imgesinden hareketle yarattığı bir varlık değil, rolleriyle, yani statülere bağlı olan ve toplumsal sistemin İyi biçimde işlemesine katkıda bulunması gereken tutumlar tarafından tanımlanan bir toplumsal edimcidir. Çünkü insan yaptığıyla özdeştir, gözünü toplumun ötesine, yani Tann'ya, kendi öz bireyselliğine ya da kökenlerine çevirmemen, iyiliğin ve kötülüğün tanımını toplumsal bünyenin yaşammı sürdürmesi ve işleyebilmesine yararlı ya da zararlı olan şeyler dahilinde aramalıdır.

Sınırlar, kabul gören otorite kaynakları, yasaları uygulayan organlar ve bir aidiyet bilinciyle tanımlanan somut bir bütünü belirt-

* Tiers-etat: Fransa'da, devrim öncesi dönemde, Etats-generaux'yu (toplumsal zümrelerin temsilcilerinden oluşan ve kralın çağrısıyla toplanan genel meclis.) oluşturan 3 meclisten biri. Soyluların ve ruhban sınıfının dışında halkın büyük çoğunluğunu temsil eden Tiers Etat'nm Haziran 1789'da Ulusal Meclis'e dönüşmesi Fransız Devrimi'nin başlangıcı olmuştur (Ç.N).

mek için bu kitapta yararlanacağımız toplum kavramı, böylece klasik toplumsal düşüncede betimsel değil açıklayıcı bir başka anlam yüklenmiştir, çünkü toplum ve bu toplum dahilinde sahip olunan konum, bu durumda,

tutumların açıklanması ve değerlendirilmesini olanaklı kılan öğelerdir. Modernist görüşün temel öğesi işte bu toplumbilimselciliktir.

Bu görüş, Dİderot'nun Essai sur îe merite et la vertu'simdeki (Liyakat ve Erdem Üzerine Deneme) iyimserliğiyle büsbütün pekişir: "İnsan, ancak, ödül bekleme ya da cezadan korkma gibi bayağı bir neden olmaksızın, tüm tutkularını kendi türünün genel çıkarı için seferber ettiğinde tam ya da erdemli insandır: Bu, yiğitçe bir çaba olmasına karşın asla kendi özel çıkarlarıyla da ters düşmez." Bu fikrin, en az insanın doğal iyiliği ya da erdemle hazzın birbirine tekabül ettiğine ilişkin kuramlar kadar zayıf olduğunu kabul etmemiz gerekir. Ve Mandeville'in yaptığı toplumsal düzen eleştirisi, en az Sade'ın ahlaksal düzen eleştirisi kadar yıkıcıdır. 1705'te yayınlanan Eloge'undaki (Övgü), bencil içgüdüye Övgü'nün ve erdemle zenginlik (varsıllık), selâmetle mutluluk arasında bir tercih yapılması gerektiği yönündeki kesin iddiasının gücü inkâr edilemez.

Bu ahlak öğretisinin (etik), estetiğin ve siyasetin zayıflığı, modernist ideolojinin, eleştirel olarak kaldığı sürece güçlü olmasma karşın, modernliğe olumlu bir içerik vermeye çalıştığında pek az ikna edici olmasında yatar. Toplum sözleşmesi de, herkesin herkesle savaşmasına, insanların tümünün bir merkezi iktidara boyun eğmesi pahasma son veren Leviathan kadar baskıcı bir topluluk yaratabilir, ama o toplum sözleşmesi, özgürleşmeye bir çağrı, yalnızca geleneğe ve tanrısal bir karara dayalı olan iktidarların devrilmesine bir çağrı olarak anlaşılmıştır. Aydınlanma filozoflarının geliştirdiği modernlik anlayışı devrimcidir, ama başka bir niteliği de yoktur. Ne bir kültür ne de bir toplum tanımı yapar; yeni bir toplumun işleme mekanizmalarını aydınlatacağına geleneksel topluma karşı verilen mücadeleleri harekete geçirir. Bu dengesizlik, toplumbilimde de ortaya çıkar; XIX. yüzyılın sonundan beri toplumbilim, söz dağarcığının merkezine geleneksel ile modern, Tönnies'deki cemaat ile toplum, Durkheim'ın mekanik dayanışmasıyla organik dayanışması, Linton'daki ascription ve achievement, Parsons'daki pattern-variabîes'leıi tanımlayan karşıt terimler, daha yakın bir zamanda da, Louis Dumont'daki holizm ve bireyselcilik arasmdaki karşıtlığı yerleştirmiştir. Tüm bu örneklerde, sanki olumlu bir biçimde tanımlanmış bir ilke çevresinde örgütlenmiş olan ve dolayısıyla da kurumsal tertibatları yönetebilme yeteneğine sahip olan yalnızca

geleneksel olarak adlandırılan toplummuş, buna karşılık modern toplumu tanımlayan her şey olumsuzmuş, yeni bir düzeni oluşturan bir güç değil de eski düzeni yok eden bir güçmüş gibi, modern toplumu tanımlayan terim bulanıktır.

Modernist düşünce dahilinde önermelerin böyle zayıf, eleştirilerin de böyle güçlü olması, modernliğe çağrının, geleneksel toplumla karşı düşmesinden çok, mutlak monarşiyle mücadelesi çerçevesinde tanımlanmasıyla açıklanır. Özellikle de, XVIII. yüzyıl filozoflarının, yani Diderot ya da Voltaire'in olduğu kadar Rous-seau'nun da monarşiye, monarşinin dinsel olarak meşrulaştırılma-sına ve güvence altına aldığı ayrıcalıklara karşı etkin bir biçimde mücadele verdikleri Fransa'da bu böyledir. Modernlik düşüncesi Fransa'da uzun süre devrimci bir nitelik taşımışsa bunun nedeni, bu düşüncenin 1688 ve mutlak monarşinin ortadan kaldırılmasından sonraki İngiltere'de olduğu gibi, Oranje'li II VVillem'i İngiltere'ye götüren gemiye binmiş olan Locke'un yapmaya çalıştığı gibi, yeni bir siyasal ve toplumsal düzen kurma olanağına sahip olmamasıdır. Bu yüzden, topluma karşı doğaya, eşitsizlikler ve ayrıcalıklara karşı da yeni bir mutlak iktidara davet çıkarmıştır. Modernist ideoloji demokrasi fikrine bağlı olmamıştır; evrensel ilkeler ve bizzat akıl adına, önceleri kuramsal, sonraları ise pratik olarak, kralın ve Katolik Kilisesi'nin iktidarını eleştirerek, özgül bir biçimde devrimci kalmıştır.

Modernlikle akim özdeşleştirilmesi İngiltere'ye özgü olmaktan çok Fransa'ya özgü bir eğilimdir; İngiliz devrimi ve 1689'daki Bili ofRights, Parlamento'nun geleneksel haklarının yeniden kabulüne çağrıda bulunmuştur; buna karşılık Fransız Devrimi'nin çağrısı, radikalleşmesinden itibaren, akıl adına, ulusun birliğine ve kralın ya da dış mihrakların adamlarının cezalandırılmasına yöneliktir.

Modernliğin modernist eleştirmeni Rousseau

Yukarıda Jean-Jacques Rousseau'nun adını birçok kez andık ve Hobbes'la birlikte ele aldık. Oysa, Rousseau, her ne kadar filozofların, özellikle de

-1749'da Vincennes yolunda, Dijon Akademi'sine 1750'te teslim edeceği ilk Discours'un (Söylev) doğmasma yol açan esini yakaladığı sıralarda, hapisanesinde ziyaret ettiği- Diderot'nun bir müridi olsa da, onun düşüncesi daha da ileriye gider; toplumsal

bulanıklık ve eşitsizliğe karşı doğanın uyumuna çağrıda bulunma ve bu niteliğiyle modernliğin içeriden gelen ilk eleştirisi olma özelliğini taşır.

Rousseau'nun yapıtına o ayrıcalıklı önemini verecek olan, asıl ilk Discours (Söylev) değil, Du contrat sodalı (Toplum Sözleşmesi) hazırlayıcı bir nitelik taşıyan ikinci Discours'duı (1754). Antik Çağ'da, özellikle de Hesiodos'da pek gözde olan, bilim ve sanatların gelişmesinin geleneklerin çöküşüne yol açtığı fikri parlak bir inceleme konusudur ama toplumsal düşünceyi yenilemez. Buna karşılık Rousseau, bu ikinci Discours'unda eşitsizliği mahkûm ettiği andan itibaren Aydınlanma'nın o iyimser akılcılığından sıyrılır. Bu yapıtta, Hobbes'la arasındaki farklılık dev bir boyuta ulaşır. İnsanları toplumsal bir düzen yaratmaya ve haklarını mutlak bir hükümdara devretmeye iten savaş ve ölüm korkusu değil, modern toplumda gelişerek sivil toplumun karşıtı bir siyasal düzen yaratılması sonucunu doğuran eşitsizliktir. Genel iradeye çağrı, Rousseau'da eşitsizlikle mücadele aracına dönüşür. Pratikte, yurttaşlar topluluğu olan devlet, bizzat modernleşmenin bir sonucu olan toplumsal farklılaşmanın gerekli bir karşıt denge unsurudur. İşte Rousseau'nun devrimci ve toplulukçu karşı-modernizmi budur. Tıpkı Antik Çağ'da Atina gibi, ya da dönemin Cenevre'si, Korsika'sı, belki de Polonya'sı gibi, zorunlu olarak boyutları küçük olan topluluklar, birliği işbölümü ve çıkar arayışı tarafından tehdit edilen büyük toplumların karşıtı bir nitelik taşır. Bu da, bugüne -ya da düne- değin, sivil toplumu kapitalizmle, özel çıkarların ve bencilliğin utku-suyla özdeşleştirme ve kendisini cumhuriyetçi devletin ve ulusal bütünleşmenin tellalı olarak sunma eğilimindeki Fransız solunun en temel ilkesi olan siyasal alan kavramına geri dönüş anlamı taşır. Fransız solu toplum kavramına kuşkuyla yaklaşır, onun yerine ulusal devlette vücut bulan halkm egemenliğini tercih eder. Siyasal alanın böylesine yüceltilmesi, Hegel'in devleti toplum olarak sunan {staatgesellschaft) çözümlemesiyle doruk noktasına ulaşacaktır. Toplum Sözleşmesinin yazarı Rousseau'ya göre "özgün bir biçimde insan olmaya, ancak yurttaş olduktan sonra başlarız"; yeni bir toplum, yani, yeni insanı doğuracak olan yeni bir siyasal düzen yaratma yolundaki en iddialı

girişimleri besleyecek olan işte bu fikirdir. Modernizm, eşitsizliğe ve zenginleşmenin olumsuz etkilerine karşı, insanla doğanın ittifakını sağlamak için halkın egemenliğine dönüşen akıl adına mücadele edilmesi için kolektif iradeyi harekete geçirir. Ama Rousseau genel iradenin, böyle saf olarak kalmasının, gerek bireylerin, gerek toplumsal kategorilerin çıkarlarına karşı kendisini böylesine mutlak bir biçimde dayatabilmesinin mümkün olamayacağımın bilincindedir ve burjuvalaşmış bir Cenevre konusunda boş hayallere kapılmaz. Rousseau, Montesquieu ve Voltaire'in, siyasal iktidarm sınırlandırılmasıyla dayanılabilir kılmaya çalıştıkları İktisadi modernlikle yurttaşlık arasmdaki bu çelişkinin üstesinden gelinemeyeceğini ve dramatik bir niteliği olduğunu görmüştür çünkü o çelişki, Rousseau'nun, Emile'm I. Kitap'ının en başından itibaren söylemiş olduğu gibi doğal düzenle toplumsal düzen arasındaki çelişkiye dayanmaktadır. Jean Starobinski, Emile'm IV. Ki-tap'ında yer alan, görece ve yapay oldukları farklı toplumlarda girdikleri farklı kılıklarla kanıtlanan dogmalarla doğal din arasmdaki karşıtlığı ortaya çıkaran, "Savoie'lı papaz yardımcısının imanını açıkça dile getirmesi" bölümünde en gelişkin biçimini alan bu olmakla görünmek arasındaki karşıtlığın ısrarla üzerinde durur. Bu çelişkinin nasıl aşılabileceğine gelince, bu, olumlu anlamda ahlaksal olmaktan çok ahlak-sız olan ilkel bir topluma geri dönmekle değil, toplumsal çelişkilerin yıkılmasıyla ve doğrunun sezgisel olarak bilinmesi üzerine kurulu bir iletişim toplumunun kurulmasıyla mümkün olacaktır.

Rousseau toplumu, toplumun yapaylıkları ve eşitsizliklerini eleştirirken, bunu (her ne kadar, gitgide, eski dostları olan filozoflara ters düşüyorsa da) Aydınlanma adına yapar. Düzenin, uyumun, yani aklın mekânı olan bir doğaya çağrıda bulunur. İnsanı, toplumsal örgütlenmenin yarattığı bulanıklık ve kaostan çıkararak, bu düzenin içine yerleştirmek ister. Eğitimin amacı da budur: Doğal, iyi, aklıselim sahibi ve toplumsallaşma yeteneğine sahip bir varlık yetiştirmek; Emile oıı de l 'education 'da (Emile ya da Eğitime Dair) önerilen budur.

Bu doğalcılık (natüralizm) bir modernlik eleştirisidir ama mo-dernist bir eleştiridir, Aydınlanma felsefesinin aşılmasıdır ama aydınca aşılmasıdır.

Rousseau'dan sonra -ve burada Kant tarafından sürdürülen görüşle- XX. yüzyılın ortasına değin aydınlar, yaptıkları adaletsiz toplum eleştirisine,

kendi kendisi karşısında saydam bir site düşünü ve felsefi açıdan varlık ve akla dönüş

özlemini eklemişlerdir; bu düşün büründüğü siyasal biçim ise, çoğunlukla görünüş

ve ayrıcalıklar üzerine kurulu bir topluma baş kaldıran halklar tarafından iktidara getirilmelerinden sonra, kendi denetimlerinde kurulan akim hizmetindeki yeni bir toplumdur. Jean-Jacques Rousseau ile ortaya çıkan, iktidara karşı kişisel Özgürlüğe ya da kolektif geleneğe değil de, düzensizliğe karşı düzene, özel çıkara karşı doğa ve topluluğa çağrıda bulunan modernizmin içeriden eleştirisidir.

Ama Rousseau, aynı zamanda da, Confessions"un (İtiraflar), Reveries du promeneur solitaire'in (Yalnız Gezerin Hayalleri) ve Dia-logues'larm, topluma karşı direnen bireyin ilkörneğinin de yazarı değil midir?

Gerçekte Rousseau, ahlaksal özneyi toplumsal iktidarın karşıtı olarak sunmaz ama kendisinin toplum tarafından reddedildiğini hisseder ve dolayısıyla da hakikatin tanığı, hatta çürümüş toplumun bizzat kendisine de dayattığı zaafları mahkûm eden kişi olma zorunluluğunu duyar. Olumlu tanımı çerçevesinde, Rous-seau'nun bireyciliği her şeyden Önce bir doğalcılıktır ve psikolojisi, Özellikle de duyuma tanıdığı öncelik ve anlık anlayışı çerçevesinde Locke'un psikolojisine yakındır.

Modernliğin kendiliğinden akılcı bir toplumsal düzeni getireceği fikri, İngiliz burjuvazisine hayran ve vicdamyla çıkarlarını bağdaştırabilmede oldukça maharetli olan Voltaire tarafından kabul gören bu fikir, Rousseau için kabul edilemez niteliktedir. Toplum akılcı değildir ve modernlik birleştirmekten ziyade bölme özelliği gösterir. Çıkar mekanizmalarının karşıtı olarak genel iradeyi, özellikle de doğaya, yani akla geri dönüşü koymak, insanla evrenin barışıklığına yeniden kavuşmak gerekmektedir. Rousseau'dan, hem (onca demokratik rejimi olduğu gibi, bir o kadar da otoriter rejimi besleyen) halk egemenliği fikri çıkar, hem de devlet karşısında doğayı temsil eden birey fikri. Onunla birlikte, toplumun radikal eleştirisi bizi, akla hizmet eden siyasal egemenlik fikrine götürür. Bernard Groethuysen, Rousseau'nun yapıtının, Toplum Sözleşmesindeki cumhuriyetçi despotizme çağrıyla İtimflar'm kahramanı arasmdaki

bölünmüşlüğünü çözümlemiştir: "Rousseau, toplumun olması gerektiği gibi olmadığının bilincinde olup da, aynı zamanda, hem sosyalist nitelikli bir çözüm, hem de anarşist nitelikli bir başka çözüm düşünen bir günümüz devrimcisine benzetilebilir. Bunların ikisinin birbiriyle bağdaşmayan iki siyasal rejim olduğunu görecek, ama her şeyden önce devrimci olduğundan, her iki ideal biçimini de aynı zamanda benimseyecektir çünkü bunlarm ikisi de toplumun bugünkü halinin karşıtıdır." Toplum Sözleşmesiyle, Emile araşma bireyi aşan ve yükselten bir toplumsal "Biz"in oluşması izleği girdiğinden dolayı Rousseau'yu bir romantiğe de dönü ştürmemeliyiz. Ama Groethuyssen'in de dediği gibi, toplumla bireyin arasındaki kopmanın, aynı zamanda hem siyasal bir ütopyanın yaratılmasına, hem de hakikatle, kibir ve görünüşün peşinden sürüklenen toplumu birbirinin karşıtı olarak gören bir bireyin yalnızlığına hükmettiğini de kabul etmemiz gerekir.

Aynı doğrultuda Kant da, "İyi hükümdarı tanımlayan, erdemle kutluluğun, yani yasayla bireyin, sistemle edimcinin birlikteliğidir" diyecektir. Bu birlikteliğe ulaşmanın yolu da, insanın, tüm eğilimlerine üstün olmasını ve iyilikle özdeşleştirilen her tür nesne ya da tutumun ötesine geçmesini, yani kendisinde var olan evrensel şeye, insanla evren arasındaki iletişimi sağlayan akla yönelmesini sağlamaktır. Kant ahlakının ilkesi de budur. Ve Kant ahlakı, dışarıdan gelen idealler ve emirlerin yerine iradeyi akılla birleştirip, aklı pratik kılan bir irade reformunu koyduğundan dolayı, mükemmel biçimde modern bir ahlaktır. İyilik, akla uygun olan, yani hem ev-renselleştirilebilecek tutumlar seçme, hem de insanı bir araç değil de bir erek olarak görme yoluyla evrensel olanı tikel olan dahilinde arayan ahlaksal yasaya tabi olan eylemdir. İnsan, mutluluğunun ya da kendisine erdemli olduğu öğretilen şeyin peşinde koştuğunda değil, göreve, evrensel olanın nüfuzundan başka bir şey olmayan bir bilgi görevine boyun eğdiğinde ahlaksal bir öznedir: "Bilme cesaretini göster. Kendi öz anlığını kullanma cesaretini göster." der Kant. Anlık kategorileriyle irade kategorileri, ancak uç durumda, İnsanın evrenselci eyleme doğru yükselmesini amaçlayan tükenmek bilmez çabaya dayanan ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrının mevcudiyetine ilişkin koyutlara götüren çaba aracılığıyla bir tutulabilirler.

Böylece tüm varsayımsal zorunlulukların aşılması, yasaya boyun eğme konusundaki kategorik zorunluluğa götürecektir; bu da, iradenin doğanın

evrensel yasasına uygun kılınmasıdır.

Kant ahlakıyla, Rousseau'nun, bireyin hem iradeci, hem de doğalcı, yani bireyle topluluk arasmdaki iletişimi sağlayan ve toplumsal bağı hem bir gereklilik, hem de bir Özgürlük olarak temellendi-ren bir genel iradeye boyun eğmesini Öneren siyaseti arasındaki koşutluk çarpıcıdır. Rousseau da Kant da, akla karşı mutluluğu ya da mutluluğa karşı aklıjercih etmez; mutluluğu erdeme indirgeyen Stoacı yaklaşımı da, erdemin mutluluğu arama olduğunu ifade eden Epikuros'çu yanılsamayı da reddederler. Onlara göre, söz konusu olan, Aydınlanma (Aufkîarung) felsefesinin doruğunda, akılla İradeyi birleştirmek, toplumsal düzene başkaldırmaktan çok, doğal düzene boyun eğmek anlamına gelen bîr Özgürlüğü savunmaktır.

Henüz "modernlik" olarak adlandırılmayan ama geriye döndüğümüzde öyle adlandırmamız gereken o şeye ilişkin bu "aydınlan-macı" anlayışın temel ilkesi budur: O şey, bir ilerleme felsefesi değil, neredeyse tam tersine, Antik düşünceyle Hıristiyan düşüncesini birleştiren bir düzen felsefesidir. Onda, gelenekten kopuşu, kutsal dünyanın dünyevileştirilmesi ve yıkılmasını görebiliriz ama daha derinlerinde görmemiz gereken, gerçekten de dünyevileştirilmiş bir kültür dahilinde, insanla evrenin birliği'm ayakta tutabilmek için

gösterilen yeni ve çok güçlü çabadır. Bu Aydınlanma düşüncesinden sonra, son bir birleştirme girişimi gelecek, idealist ilerleme felsefelerinin tarihselciliği ortaya çıkacaktır; ama Rousseau ve Kant'tan sonra, insan asla evrenle birlikteliğine tekrar kavuşamayacaktır. Çünkü evren, tarih ve eyleme dönüşecek, insan ise, artık içinde bir düzen İlkesini değil de, yalnızca bireysel ve kolektif olarak yaşanmış deneyimlerin baş kaldıracağı bir dönüşüm ve denetim gücünü bulacağı bir akim evrenselci çağrışma tamamen tabi olmaktan vazgeçecektir.

Modernist ideoloji insanla doğanın birlikteliğine duyulan inancın aldığı son biçimdir. Akim utkusuyla Özdeşleştirilen modernlik, geleneksel Bir, yani Varlık arayışının aldığı en son biçimdir. Aydınlanma döneminden sonra bu metafizik irade ya özleme (nostalji) ya da isyana dönüşecek ve içerideki insan dışarıdaki doğadan gitgide daha çok ayrılacaktır.

Kapitalizm

Batılı modernleşmenin, tarihsel olarak özel bir biçimine tekabül eden modernist ideoloji, Aydınlanma felsefesiyle, yalnızca fikir alanında utkuya ulaşmadı.

Piyasa ekonomisine de akılcılaştırmaya da indirgenemeyecek olan kapitalizmin biçimine bürünerek iktisadi alanda da egemen oldu. Piyasa ekonomisi, modernliğin olumsuz bir tanımına denk düşer; iktisadi etkinlikten her tür holist denetimin kalkması, bu etkinliğin siyasal ya da dinsel iktidarın kendilerine özgü amaçlarına ve geleneklerle ayrıcalıkların etkilerine oranla bağımsızlığı anlamına gelir. Akılcılaştırma ise, kendi açısından, bu bölümün başında söylemiş

olduğumuz gibi, modernliğin olmazsa olmaz bir öğesidir. Kapitalist modernleşme modeli, tam tersine, yönetici bir edimci türüyle, kapitalist insanla tanımlanır.

Wemer Sambart, iktisadi modernleşmenin, toplumsal ve siyasal denetimlerin çözülmesinin, pazarların açılmasının ve akılcılaştır-manın utkusunun, yani kârın ve piyasanın utkusunun bir sonucu olduğunu düşünürken Weber bu salt iktisadi görüşe karşı çıktı ve hem Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu adlı denemesinde, hem de Ekonomi ve Toplum'da, kapitalist insanı tikel bir toplumsal ve kültürel tür olarak tanımladı. VVeber'in genel olarak niyeti, çeşitli büyük dinlerin modern dünyevileşme ve akılcılaşmayı nasıl kolaylaştırdığı ya da engellediğini göstermekti. Hıristiyanlık örneğinde,

dikkatini Reform ve dünya dışında çilecilik fikrinin yerine dünya içinde çileciliği koyan Calvin'ci yazgı fikri üzerinde yoğunlaştırdı. Kapitalist, her şeyi para uğruna değil de, görevi -Beruf- uğruna, sayesinde, Katolik Kilisesinin düşündüğü gibi selametini güvence altına aldığı değil de, kendisinin seçilmiş

olmasına ilişkin imleri -cer-titudo salutis- ortaya çıkarabileceği ya da en azından (imanının kendisinden talep ettiği) dünyadan uzaklaşma işlevini gerçekleştirebileceği işi uğruna feda edebilen kişidir.-Reform insanı, yüzünü dünyaya döner. VVeber, Milton'un Yitik Cennet'mitı, İlahi Komedya'nm ruhuna karşıt düşen, dünyada eylem yapmaya yönelik bir çağrıyla son bulduğunu anımsatır.

Bu ünlü sav iki soru doğurur. Birincisi, tarihseldir. Kapitalizmin önce katolik ülkelerde, İtalya ve Flandre'da doğduğu herkesin malumudur. Buna, en kah Calvin'ci ülkelerin çarpıcı iktisadi gelişmeler yaşamamış olduğu da eklenebilir: Calvin'ci İskoçya uzun süre Anglikan İngiltere'nin gerisinde kalmış, Kuzey ülkeleri uzun zaman azgelişmişliği yaşamış, Amsterdam ise, kapitalist dünyanın doruğuna, XVI. yüzyılda ne parlak bir iktisadi büyüme ne de çarpıcı bir üniversite yaşamı tanımış olan Cenevre'deki (Cenevre, ancak, bir yüzyıl sonra Fransız kartezyenlerinin gelişiyle bir entelektüel üretim merkezine dönüşmüştür) Calvin'ciler kadar katı olmayan Arminius'cular ve Krala karşı çıkanlar tarafmdan itilmiştir. Öte yandan, XVIII. yüzyılda İngiltere'de ve oluşumunu tamamlayan Amerika Birleşik Devletleri'nde -ki Franklin bu Amerika'nın en muamma kişiliğidir- Calvin'ciligin mevcudiyeti etkisini yitirmiş ve katılık yerini çok dünyevileşmiş bir yararcılığa bırakmıştır. Dolayısıyla kapitalizmin gelişimini en püriten protestanlığm etkisiyle açıklamak pek zordur. Weber'in asıl anlamaya çalıştığı, pek özel, uç noktada yer alan bir iktisadi etkinlik türüdür: Modern tüccar ya da sanayiciyle değil, sözcüğün tam anlamıyla kapitalistle, yani tümüyle iktisadi etkinliğin içinde yüzen, yatırım kapasitesi kişisel tasarrufuna bağımlı olan, ne spekülasyonun ne de lüksün cazibesine kapılmayan ve Saint Paul'ün ifadesiyle, dünya malını, sanki kullanmı-yormuşçasına kullanan kişiyle ilgilenir.

İkinci soru, VVeber düşüncesinin merkezinde yer alan soruna daha yakındır.

Belli bir iktisadi davranışın ortaya çıkmasını kolaylaştıran iman mıdır? Ama Reform tarafmdan dönüştürülen ve canlandırılan dinsel ruh, dünya içinde bir çilecilik anlamıyla yüklüyse, yani çalışmaya, ticarete ve kâra adanan bir yaşam fikriyle pek kolay bağdaştırılamayacak olan bir "dünya malma ilgi duymama"

sonucunu doğuruyorsa, böylesi bir çelişki nasıl kabul edilebilir? Bu durumda, Weber'in çözümlediği gerçekliklerin daha sınırlı bir yorumuna varmış

oluruz. Temel olan iman, yani dinsel bir kültür değil saklı bir tanrının yargısı karşısmda duyulan korkunun dayattığı toplumsal bağların kopmasıdır: Ailenin, dostluk bağlarının kopması, kutsal olanla olmayanı, imanla zenginliği, dinle siyaseti, Rönesans döneminin papaları ve

kardinallerinin yapmış olduğu gibi birbirine karıştıran dinsel kurumların reddi... Bu da, bizi VVeber'in ortaya attığı "büyü bozumu", yani birbirleriyle tüm ilişki türleriyle, kutsal olanla olmayanın, ya da Kant'çı bir dil kullanacak olursak varlıkla olayların (fenomen) kopma izleğine götürür. VVeber, bu yöndeki en net ilerlemesini, IV. Bölüm'de kaydeder. Bu kısıtlı çerçevede yorumlandığı takdirde, VVeber'in düşüncesi, yine bizzat VVeber'in entelektüelleşme, "dünyanın anlamı"ndan ve dünya içindeki eylemden kopma, dinlerin erekçiliğinin, vahiyin ve Özne'nin yok edilmesi olarak düşündüğü Batı'daki klasik modernlik fikriyle mükemmel bir uyum içindedir.

Protestanlığm önemi, burada imanının içeriğinde değil, Hıristiyanlar dünyasındaki "büyülenme"nin -ki bu, bir yandan kutsamaların rolüyle, diğer yandan da papaların cismani iktidarıyla tanımlanır- reddinde yatar.

Dolayısıyla, VVeber'in düşüncesi genel bir modernlik tanımına değil, bir kopma ve "tabula rasa" olarak görülen modernliğe ilişkin Batı ideolojisinin iktisadi biçimi olan, kapitalizm'e tekabül etmektedir. Reform ve katoliklerin sofuluğundaki -Özellikle de François de Sales'le belirginleşen- kesin değişikliğin ortaya çıkardığı bir başka şey de, Tanrı'dan, üzerinde hiçbir tasarruf sahibi olmadıkları bir karar bekleyenlerin korku ve titreyişinden çok farklı olan imanın aydınlattığı başka bir ahlakçılıktır. Öyle ki, protestanlık kapitalizme yatkın bir ethos'un yaratımına katkıda bulunmuşsa, aynı zamanda, bir başka yönde, tıpkı Pascal'in tanrı sevgisine dayalı düzeni akla dayalı düzenin karşıtı olarak gördüğü gibi, kapitalizmin ruhunun karşıtı olarak görülmesi gereken burjuva bireyciliği yönünde bir "vicdan, sofuluk ve içtenlik ahlakı"nm geliştirilmesine de güçlü biçimde katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla, VVeber'in derinden derine çözümlediği kapitalizm genel anlamda modernliğin bir iktisadi biçimi değil, bir yandan akılla inanç ve tüm toplumsal, kültürel aidiyetler, öte yandan Varlıkla ya da Tarihle, çözümlenebilen ve hesaplanabilen olaylar arasındaki kopmaya dayanan tikel bir modernlik anlayışının iktisadi biçimidir.

Tabıda rasa ilkesinden esinlenen ve kendi egemenliğini güvence altına alan, ama aynı zamanda da, modernleşme yolunda gerekli bir koşul olarak kabul edilemeyecek dramatik parçalanmalar yaratan kapitalist modernleşmenin böylesine bir şiddetle yaşama geçirilmesinin nedeni de buradan kaynaklanır.

VVeber'in kapitalizm -iktisadi akılcılaştırmanın tikel bir toplumsal biçimi- tanımı, Kari Poianyi'nin Büyük Dönüşüm'üniin (1944) ve Joseph Schumpeter'in Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasisinin (1942) de merkezinde yer alır. Polanyi, İngiltere'de yoksul yasast'nm 1834"te ortadan kaldırılmasıyla, XVI. yüzyıldan itibaren Poor Lazvs'm ve Statute of Artificers'm, sonra da Speenhamland Law'ın oluşturduğu toplumsal ve siyasal müdahalelerden kopmayla simgeleşen piyasa ile toplumun birbirinden ayrılmasına temel bir yer verir. Schumpeter'in de, artık kapitalist ülkelerdeki kamuoyundan destek bulamayacak olan bir kapitalizmin düşeceği kehanetinde bulunmasını sağlayan yine toplumla ekonominin birbirinden ayrılmasıdır.

Bu ayrılma, modernleşmenin sürekli ve gerekli bir öğesi midir? Kesinlikle hayır. Modern dünyanın göbeğinde yer almalarına karşın, yalnızca kapitalist bir gelişme yaşayan ülkelerin sayısı pek azdır. Ne sanayileşmenin devletin yönetiminde gerçekleştiği Fransa'da, ne Bismarck'ın Frankfurt burjuvazisini tasfiye ettiği Almanya'da, ne de Meici devriminden bu yana devletin iktisadi gelişme sürecinde aralıksız merkezi bir rol üstlendiği Japonya'da durum böyle olmuştur. Hele de, kapitalist burjuvazinin çok daha zayıf olduğu ya da hiç var olmadığı ülkelerde bu büsbütün açıktır. İngiltere, Hollanda, özellikle de ABD'deki kapitalist modelin özelliği, iktisadi gelişmeyi harekete geçiren özel kişiler için özerk bir eylem alanı yaratmış olmasında yatar. Tabii buna bir de, sanayi kapitalizminin geniş ölçüde el emeğinin sömürüsünden destek aldığını eklemek gerekir; oysa VVeber'in çözümlemesi daha çok kapitalizm öncesi ekonomiye, üretim ya da ticaretle uğraşan işletmelerin başarısının, her şeyden önce kapitalistin, yatırımını yapabilmek için tüketimini sınırlandırmasına bağlı olduğu "Household Econom\/'ye uygulanmaktadır. Yani VVeber'in kapitalizm çözümlemesinin ilginç yanı, dinsel inançların belli bir iktisadi mantığı toplumsal ve siyasal yaşamın geri kalanından yalıtmaya doğrudan katkıda bulunduğu tarihsel bir örneğe ayrıcalık tanımasında yatar. Tehlikeli yanı ise, bu çözümlemenin genel olarak modernliğe uygulanabileceği inancını uyandırmasındadır. VVeber'in betimlediği modernlik değil, tikel bir modernleşme türüdür. Bu türün başlıca özellikleri ise, aynı zamanda hem iktisadi akılcılığın hizmetine sunulan araçların büyük ölçüde yoğunlaşması, hem de, geleneksel toplumsal ve kültürel aidiyetlerin, kişisel tüketim gereksinimlerinin ve kapitalistlerce, anlık gereksinimlerin, tembelliğin ve akıldışılığın

egemenliğiyle özdeşleştirilen tüm toplumsal güçler -işçiler ve sömürgelerde yaşayanlar gibi kadınlar ve çocuklar da bu durumdadır-üzerinde uygulanan güçlü baskıdır.

Batı'daki modernleşme, diğer modernleşmelerin çok öncesinde ver aldığından ve üç yüzyıl boyunca önce Avrupa devletlerine, sonra da ABD'ye egemen bir konum sağladığından, bu ülkelerin düşünürleri çoğu zaman kendi modernleşmelerini, sanki geçmişten kopma ve özgül biçimde kapitalist bir seçkinler sınıfının oluşumu modern bir toplumun kurulmasının gerekli ve temel koşullarıymış gibi, genel olarak modernlikle özdeşleştirmişlerdir. Batidaki modernleşmenin egemen modeli, kültürel değerler ve siyasal amaçların yönlendirdiği istençsel eylemi en aza indirger ve böylece, tersine, iktisadi işletmelerin, toplumsal hareketlerin ve siyasal iktidarın müdahalelerinin birbirine bağımlı oluşuna dayanan ve salt kapitalist model karşısında giderek daha çok önem kazanan gelişme fikrini saf dışı bırakır. Bu da VVeber'in çözümlemesinin karmaşıklığını gösterir; çünkü bu çözümleme toplumsal tutumların kültürel olarak yönlendirildiğine ilişkin genel kanıya dayanmakta ama aynı zamanda da salt araçsal bir akılcılığın denetiminde olan ve piyasa yasaları dışında yasa tanımayan, herhangi bir dünya görüşünün boyunduruğundan kurtulmuş bir eylemin nasıl oluştuğunu göstermeye çalışmaktadır.

Bu durum, bizzat VVeber'in araçsal bir akılcılığa kapatılmış, anlamdan yoksun kılınmış, ama bununla birlikte ka-rizmatik eylem tarafından, yani modernliğin meşru ve akılcı otorite ve sorumluluk (Verantrvortung) ahlakı yararına ortadan kaldırmaya çalıştığı bir kanaat (Gesinnung) ahlakı tarafından düzenli biçimde harekete geçirilen bir modern toplumun, çıkmazlarının dramatik biçimde bilincine varmasına yol açacaktır.

Kapitalizm, doğal ahlaka çağrı ve tabula rasa fikri, genel olarak modernlikle özdeşleştirilmemesi gereken ve Batinin (tek uygun yöntemmiş, Taylor'ın ifadesini kullanacak olursak orte best zvay'miş gibi) bütün dünyaya önerme ya da dayatmanın çok tehlikeli olduğu modernist ideolojisini, kendine özgü veçheleri çerçevesinde tanımlamak için birleşirler.

Modernist ideoloji

Hem felsefi, hem de iktisadi olan klasik anlayış, modernliği akim utkusu, özgürleşme ve devrim olarak, modernleşmeyi de, eylem

halindeki modernlik, yani tamamen içsel bir süreç olarak tanımlar. Tarih kitapları, haklı olarak, modern dönemden, Rönesans'tan Fransız Devrimi'ne ve İngiltere'deki kitlesel sanayileşmenin başlarına değin uzanan dönem olarak söz ederler. Çünkü modernlik ruhu ve uygulanımlarınm geliştiği toplumlar, harekete geçirmekten çok çeki düzen vermenin peşindeydiler: Başlıca amaçları arasında, ticaretin ve mübadele kurallarının düzenlenmesi, bir kamu yönetiminin ve hukuk devletinin yaratılması, kitapların yaygınlaştırılması, geleneklerin, yasakların ve ayrıcalıkların eleştirilmesi yer almaktaydı. O dönemde merkezi rol oynayan, sermaye ve emekten çok akıldır. O yüzyıllar boyunca yasacıların, filozofların, yazarların, her türden "kitap adamı"nın borusu Öter ve çeşitli bilimler şeylerin düzenini keşfetmek için gözlem, sınıflandırma, düzenleme çalışmaları yapar.

Eskilere karşı çıkan yalnızca Modernler değildir; tarihten çok geleneğe dayanan ve Aydınlanma'nın yok etmesi gereken karanlığı yayan egemenlik biçimlerinden sıyrılan doğa, hatta tanrı kelamı bile eskinin karşısında yer alır. Böylece klasik modernlik anlayışı, her şeyden Önce insanı doğayla, mikrokozmos'u makrokoz-mos'la bütünleştiren ve bedenle ruhun, insanın dünyasıyla aslanlığın tüm ikiliklerini reddeden akılcı bir dünya imgesinin oluşturulmasıdır.

Anthony Giddens, modernliği, dört ana boyutu sanayicilik, kapitalizm, savaşm sanayileştirilmesi ve toplumsal yaşamın tüm veçhelerinin gözetimi olan tümel bir üretim ve denetim çabası olarak görür ve dolayısıyla güçlü biçimde bütünleşmiş

bir modernlik imajı sunar. Hatta modern dünyanm ana eğiliminin, bu dünyayı uluslararası işbölümü ve her biri bir dünya olan ekonomilerin oluşumu biçimini alan, ama aynı zamanda dünyasal bir askeri düzen ve denetim sistemlerini merkezileştiren ulus devletler kisvesine de bürünen ve sürekli gelişen bir küreselleşmeye doğru götürdüğünü de ekler. Hızlı modernleşmeye duyulan güven öğeleriyle bu olgunun yarattığı endişenin öğelerini bir arada barındıran bu görüş, Durkheim'deki organik dayanışma kavramının bir uzantısı olan sistem fikrini net bir biçimde öne çıkarır. Kendi kendisini algıladığı biçimiyle modern toplum, "dönüşlülük"

yeteneğine, yani kendi üzerinde eylemde bulunabilme yeteneğine sahip bir sistem olarak görünür, bu da, onun, gerek gelenek aracılığıyla, gerek gelenek dışı, bireyle kutsal olanı doğrudan iletişime sokan doğal toplumların tam karşıtı olmasına yol açar; modern toplum hem bireyi, hem de kutsal olanı, kendi kendini üreten, kendi kendini denetleyen ve kendi kendini düzenleyen bir toplumsal sistem adına saf dışı bıra-kır. Böylece, gitgide Özne fikrini daha çok dışlayan bir görüş yerleşmektedir.

Eleştiriler ve toplumsal pratiklerin dönüşümü karşısında geri-lemezden önce, ilkin Avrupa'da, sonra da batılılaşmış dünyanın genelinde egemen olan bu klasik modernlik anlayışının ana izleği, ister bilimsel ve teknik akim utkusu, ister bireylerin gereksinim ve isteklerine toplumun verdiği akılcı yanıtlarla olsun, toplumsal edimcinin yapıtlarıyla, ürettiğiyle özdeşleştirilmesidir. Modernist ideolojinin her şeyden önce Özne'nin ölümünü ilan etmesi işte bundan dolayıdır.

XVI. yüzyıldan günümüze, batı düşüncesinin egemen akımı maddecilik olmuştur.

Tanrı'ya başvurma ya da ruha gönderide bulunma, istikrarlı bir biçimde yıkılması gereken geleneksel bir düşüncenin mirası olarak görülmüştür. Fransa, İtalya ve İspanya'da öylesine şiddetli olan, Machiavelli'nin, Hobbes'un ve Fransız Ansiklopedicileri'nin gözünde temel bir yere sahip olan dinle mücadele, yalnızca tanrısal hukukun doğurduğu monarşinin, Karşı-Reform'un güçlendirdiği mutlakıyetçiliğin, sivil toplumun tahtla mihrap ittifakına tabi kılınmasının reddi değil, aşkrnlığın ve daha da somut olarak ruhla beden ayrımının reddi olmuştur, dünyanın ve aklın ya da çıkar ve zevk arayışının denetimindeki düşüncenin birliğine çağrı niteliği taşımıştır.

Dolayısıyla klasik modernlik anlayışının katılığını hatta şiddetini kabul etmemiz gerekir. Bu anlayış, her tür özgürlüğe çağrı gibi, tüm toplumsal örgütlenmeler ya da kültürel inancın geleneksel biçiminin reddi gibi devrimcidir. Geçmişe, Orta Çağ'a sırtımızı dönmekle, Eski'lerde akla olan güveni bulmakla ve emeğe, üretimin örgütlenmesine, mübadele özgürlüğüne ve yasalarm tarafsızlığına temel bir önem vermekle yaraülacak olan yeni bir toplum ve yeni bir insandır. Büyü bozumu, dünyevileştirme, akılcılaştırma, meşru akılcı otorite, sorumluluk ahlakı gibi, Max VVeber'in

klasikleşmiş kavramları bu modernliği mükemmel bir biçimde tanımlamaktadır; bunlara bir de, modernliğin, kuşatıcı, akılcılaşürıcı ve modern-leştirici seçkinlerin, ticaret ve fabrikalarm örgütlenmesi ve sömürgecilik yoluyla dünyanm geri kalanına egemen olmasını sağladığını da eklemeliyiz. Modernliğin utkusu ebedi ilkelerin ortadan kaldırılmasıdır; bütün özlerin, Ben'den ve kültürlerden ibaret bütün o yapay kendiliklerin bio-psikolojik mekanizmalar ve, malların, sözcüklerin ve kadınların mübadelesinde geçerli olan yazılmamış, kimiye bağlı olmayan kuralların bilimsel olarak bilinmesi uğruna elenmesidir. Yapısalcı düşünce bu işlevselciliği iyice radikalleştire-cek ve öznenin yok oluşunu daha da uç noktalara itecektir. Moder-46

nİzm bir anti-hümanizmdir çünkü insan fikrinin, Tanrı fikrini dayatan ruh fikrine bağlı olduğunu bilir. Her tür vahiy ve ahlaksal ilkenin reddi, toplum fikri, yani toplumsal yararlılık fikri tarafından doldurulacak olan bir boşluk yaratmaktadır. İnsan yalnızca yurttaştır. Tanrı sevgisi dayanışmaya, vicdan ise yasalara saygıya dönüşür. Hukukçular ve idareciler peygamberlerin yerini alır.

Aydınlanma filozoflarının Modernlerin önünde açtıkları akıl, haz ve zevk âlemi, toplumun iç çatışmalarını bilmez ya da bunları akıl dışı olanın aklın ilerlemesine direnişi olarak yorumlar. Moder-nistlerin vicdanları rahattır; Onlar karanlığı aydınlatır, insanın doğal iyiliğine, mantıklı kurumlar yaratabilme yeteneğine, özellikle de kendi kendisini yok etmesini engelleyip, onu hoşgörüye ve herkesin Özgürlüğüne saygıya götüren, çıkarına güvenirler. Bu evren, kendi yöntemleriyle, aklın ele geçirdikleriyle ileriye gider. Toplum, bilginin ilerlemesinin yarattığı etkilerin bütününden başka bir şey değildir.

Bolluk, özgürlük ve mutluluk bir arada yol alırlar çünkü bunların tümü de akim, insanın var oluşunun tüm veçhelerine uygulanmasının birer ürünüdür. Tarih, akıl güneşinin gökkubbede yükselmesidir. Bu da insanla toplum

arasındaki her tür ayrılığı ortadan kaldırır. İdeal olan, insanın bir yurttaş olması ve kişilerin özgül erdemlerinin ortak iyiliğe katkıda bulunmasıdır. Aydınlanmanın evreni saydamdır ama tıpkı bir kristal gibi kendi üzerine kapanmıştır. Modernler, kendilerini aklı ve şeylerin doğal düzenini bozacak her şeyden koruyan bir bulutun içinde yaşarlar.

Aküolaştırümış bir toplum yaratma yönündeki bu girişim başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bunun da nedeni, her şeyden önce, insanların hükümetinin yerini alacak olan şeylerin akılcı yönetiminin dramatik bir biçimde yanlış olması ve berrak olduğu, akılcı tercih- . ler tarafmdan yönlendirildiği düşünülen toplumsal yaşamın aslında iktidarlar ve çatışmalarla dolu olduğunun ortaya çıkmasıdır; buna karşılık, bizzat modernleşmenin de, gitgide daha az içsel olduğu ve yine gitgide daha sık bir biçimde, bir ulusal irade ya da toplumsal devrimler tarafmdan harekete geçirildiği anlaşılmıştır. Sivil toplum devletten ayrıldı; Ama, nasıl ki sanayi toplumunun doğuşu sivil toplumun utkusunu belirlediyse, XIX. yüzyılda ulusal modernleşmenin silahlı şövalyesinin de devlet olduğu ortaya çıktı. Böylece modernlikle modernleşme, kapitalizmle milliyetçilik arasında açılan uçurum, aklın utkusuyla tanımlanan modern toplum1 düşünün yıkımını getirdi. Modernliğin klasik düzeninin iktidarın şiddeti ve gereksinimlerin çeşitliliği tarafmdan istila edilmesine zemin hazırladı Modernist ideolojiden günümüze neler kaldığına gelince: bir eleştiri, bir yıkım ve bir büyü bozumu, denebilir. Bir de, yeni bir dünyanın oluşturulmasından çok, akim yolunda birikmiş olan engelleri yıkma istenci ve bu yıkımın verdiği hafiflik... Modernlik fikri gücünü olumlu ütopyasından, yani akılcı bir dünya kurma ütopyasından değil, eleştirel işlevinden alır, dolayısıyla da bu gücü ancak geçmişin direnişinin dayanabildiği sürece korur.

Özellikle de, mutlak monarşinin, kaynağının kutsal hukuk olduğunu iddia ettiği Fransa'da, Bayle'den itibaren Aydınlanma filozoflarının asıl sorununun, doğal bir din ya da kimi zaman bir kuşkuculuk, hatta militanca bir tanrıtanımazlık adına, dine karşı, daha doğrusu kiliselere karşı mücadele olduğuna bakıldığında, bu direnişin yeterince güçlü ve süreğen olduğu anlaşılır.

Cassirer, haklı olarak, bu konumun özellikle Fransa'ya ait olduğunu ve Almanya'da Aufklarung'un, İngiltere'de de Enlihgtenment'm dinle daha iyi

uyum sağladığını anımsatır; ama, yine de, yeni felsefe, her yerde geleneğin otoritesini reddeder ve yalnızca akla güvenir. Bu eleştirel düşünce ve bilime duyulan güven, ilerleme fikrini hoşgörü fikriyle birleştiren {özellikle de Condorcet'nin düşüncesinde) bir modernlik anlayışının asal gücü olarak kalacaktır. Ama modernliğin yıkıcı çalışması yapıcı çalışmasından çok daha inandırıcıdır ve toplumsal pratikler, batıl inançlara ilişkin eleştirileri, toplumsal dönüşüm çözümlemelerine oranla çok daha ürkütücü olan filozofların düşüncelerine denk düşmeyecektir.

Bu modernizmden uzaklaşmazdan önce, unutmamamız gereken, adı geçen modernizmin, artık siyasal ve kültürel denetimlerden Özel yaşama sığınma yoluyla kurtulmakla yetinmeyen, gereksinimlerini karşılama, prensleri ve papazları eleştirme, fikirlerini ve tercihlerini savunma haklarmı ilan eden bireylerin özgürleşmesi yolundaki pek görkemli hareketle bir tutulmuş olmasıdır. Araçsal akıl ve toplumsal bütünleşmeye duyulan dışlayıcı güven birtakım tehlikeler taşıyorsa da, kutsal olanın ve ona ilişkin yasaklarla göreneklerin hararetle yıkılması da modernliğe girişin kaçınılmaz refakatçisi olmuştur. Hiç kimse, kutsal metinlere, geleneklere ya da kurulu hiyerarşilere değil de imgeleme, arzulara ve akla uygun düşen °, yaşama, yeme, öğrenme, zevk alma ve yeni bir dünya kurma hevesini, Rabelais'den İyi temsil edemez. Bugün, ileri sanayi toplumları, o ilk Özgürleşmenin çok uzağındadır ve kendilerini geleneksel kısıtlamalardan çok kendi ürünlerinin tutsağı olarak görmektedirler; ama aynı zamanda da, kapalı, toplulukçu (cemaat nitelikli), değişime karşı korumaya alınmış bir toplumun hayaline kapılma rizi-4ö

koşuyla da karşı karşıya olduklarını görmek gerekir. Bu kapalı cemaate geri dönüşe karşı en etkili korunma, Rabelais'nin hevesi ve bu hevesi tamamlayan Montaigne'in kuskusudur. Devlet, para, ya da bizzat akıl adına kullanılan tüm baskı biçimlerinden korunmanın en iyi yolu, sürekli bir biçimde, Siena'lı Simone Martininin tablosundaki Guidoriccio da Fogliano'nun yalnız yürüyüşünden, ko-medilerdeki hizmetçilerin gülüşüne değin, Rönesans'ın ve modernliğin ilk zamanlarının parıltısına geri dönmektir. Modernist ideolojinin eleştirisi, bizi, bizzat o ideolojinin yıktığı şeylerin geri getirilmesine kadar götürmemelidir.

BÖLÜM II

Ruh ve doğal hukuk

Augustinus'un direnişi

Modernist düşünce insanların, akim keşfettiği ve bizzat o akim da tabi olduğu doğal yasalarca yönetilen bir dünyaya ait olduğunu belirtir. Ve halkı, ulusu, insanların oluşturduğu kümeyi, doğal yasalara uygun bir biçimde işlerlik gösteren ve kendini, hileli bir biçimde insan-üstü bir vahiye ya da bir karara başvurma yoluyla meşrulaştırmaya çalışan akıl-dışı örgütlenme ve egemenlik biçimlerinden kurtarması gereken bir toplumsal oluşumla özdeşleştirir. insanı dünya içinde konumlandıran, dolayısıyla toplumsal insana ilişkin bu düşünce, dinsel düşünceyi, yoğunluğu siyasal iktidarla dinsel otoriteyi birbirine bağlayan bağların cinsine göre değişen bir şiddetle karşısına almıştır.

Bu düşüncenin, belli bir toplumsal 'grubun geleneklerine ve dolayısıyla tikel tarihi ve kültürüne saygı adına oluşturulan çok büyük direnişlerle karşılaşmış olması şaşırtıcı değildir ama yerel ve ulusal yaşamın ya da kurulu inançların direnişi hiçbir zaman yeni tekniklerin kullanımını ya da kırlardan kentlere göçü uzun sureli bir biçimde engellemeyi başaramamıştır. Daha genel olarak bakıldığında, ancak insanın tanımı ve davranışlarının değerlendirilmesinde aklın temel rolünü benimseyen eleştirilerin belli bir agırlığı olmuştur. Nasıl ki, sonuçları bilimsel olarak değerlendirilemeyen tedavi yöntemleri adına bilimsel tıbbı eleştirmekle çok vakit harcanması doğru değilse, modernlik eleştirisi de akıl-dışılık ve gerçekçiliğe kaymamahdır.

Buna karşılık, modernliğin doğalcı ve maddeci imgesine istik-^lı bir biçimde karşı çıkan, Batı'da, aynı zamanda akılcı düşünce-50

nin gelişimine etkin bir biçimde katkıda bulunmuş olan dinsel bir düşüncedir.

VVeber'in ünlü çözümlemesine yeniden göz atalım. Modernlik kutsal olanın ortadan kaldırılması değil, dünya dışındaki bir çileciliğin, yerini dünya içinde bir çileciliğe bırakmasıdır. Bu dünya içinde çileciliğin ise, olaylar dünyası vahiy ya da kendinden varlık dünyasından ayrıldığı sırada, tanrısal ya da kutsal olanın şu ya da bu biçimine çağrıda bulunmadığı takdirde hiçbir anlamı olmaz.

Dünyevileştirme, ancak büyüsü bozulmuş dünyanın bir yansı olabilir, diğer yarı ise, artık dokunulamayan ama yine de sürekli mevcut olan bir gönderi kaynağı niteliğindeki Özne'ye çağrıdır. Weber olguculuk (pozitivizm) ve bilimciliğin aşırı basit yanıtlarını hiçbir zaman kabul etmemiş, tersine, ünlü yöntem çatışması (Met-hodenstreit) sırasında tarihçilerde ve hukukçularda bulduğu bu yanıtlarla şiddetle mücadele etmiş, böylece bize çelişkili bir toplum imgesi bırakmıştır: Akılcılaştırma ve tanrıların savaşı ya da meşru akılcı otorite ve karizma; buna, kapitalizm ve ulus'u da ekleyebiliriz. Bu bölünme ve ikici düşünce bence aşılamaz bir nitelik taşır. Başka biçimler ve içerikler edinebilirler ama modernist akılcılığı eleştirmek için, yine de, onlardan destek almak gerekecektir.

Modern tarih, kendi kendini yarattığı varsayılan bir akılcılığın düz çizgisini izlemez. Bu bölümde, modernliğin oluşumundaki önemini anımsatacağımız Hıristiyan kökenli ikicilik, modernist ideoloji tarafından yıkılacak ve XVIII.

yüzyılda, pek çok kişinin bizzat modernlikle özdeşleştirmiş olduğu, uzun bir akılcı dönem başlayacaktır. Ama bu ideoloji, bu kitabın ikinci kısmında göreceğimiz gibi, XIX. yüzyılın ikinci yarısında, entelektüel, toplumsal ve siyasal bir bunalıma girdiğinde, modernliğe ilişkin yeni sorular, sanayi ve savaşın gücü tarafından bir daha geri gelmemek üzere yıkıldığı sanılan ikiciliği yeniden yaşatacaklardır. Dolayısıyla bu bölüm, hem Aydınlanma felsefesi karşısmda yenilmiş gibi görünen kültürel geleneği, hem de kitabın üçüncü kısmını oluşturan daha kişisel bir düşüncenin kökenlerini ele alacaktır.

Hıristiyanlık, Aydınlanma filozoflarınca kurulu düzeni kutsallaştırmaya çalışan bir sistem olarak görülmüştür: karşı-Reform Av-rupa'smdaki tarihsel gerçekler de o filozofların tahtla mihrabın ittifakına karşı isyanlarını fazlasıyla haklı çıkarmıştır. Ama, Hıristiyanlığa saldırmakla bu eleştirilerin isabetli bir hedef seçtiği konusunda kuşku uyandıran tam da tanrısal hukuka

dayalı bu monarşinin gerçeğidir. Marcel Gauchet, Hıristiyanlıkla dinin birbirinin karşıtı olduğunu söylerken, din sözcüğüne eğer toplumsal alanın kutsallık çerçevesinde örgütlenmesi yani, sözcüğün Weber'ci anlamıy-

la dünyanın büyülenmesi anlamını yükleyecek olursak, haklıdır. Böylece, vahiye dayalı tüm dinler, dolayısıyla da, her şeyden Önce, bunların ilki olan Yahudilik, tanrısal olanın Öznelleştirilmesi yolunda bir ilke getirir; tanrısal olanın öznelleştirilmesi ise dünyanın büyü-bozutnunıtn başlangıcıdır.

Hıristiyanlık, dinin tek bir halkla bağını koparmak ve Tanrı'nın halkına toplumsal olmayan bir ifade vermekle bu eğilimi daha da ileri götürür. Cismani iktidarla ruhani iktidarı birleştirmekten ziyade ayırır; dallarından biri bizi Luther'e değin götürecek olan modern düşünce, imparatora, papayla olan mücadelesinde destek vermek için oluşmuştur. Hıristiyanlık, modernist ideolojinin, eğer iyilikle toplumsal yararı yani insanla yurttaşı özdeşleştirdiğini kabul edersek, bağlı kaldığı klasik Yunan düşüncesiyle olan bağlarını koparır. Antik Yunan kültürü, aynı zamanda, hem tıpkı Hıristiyanlık gibi büyülenmiş bir düşünce, hem de aşkınlığın olmadığı bir din, Yaradılış

fikrinin sınırlı bir yer tuttuğu ve özellikle kişi düşüncesinin de, tıpkı bir bireyle tanrı arasındaki kişisel ilişkiler gibi mevcut olmadığı bir kozmolojidir. Jean-Pi-erre Vernant, Antik Yunan kültüründe Öznelliğin olmayışını, şöyle çözümler: "Ruh (psiche) hepimizde var olan kişiliksiz ya da kişi-üs-tü bir kendiliktir. Benim ruhum'dan ziyade, bendeki ruh'tur. Bunun nedeni, öncelikle, bu ruhun bedenle arasındaki radikal karşıtlıkla tanımlanması ve dolayısıyla da, bizdeki bireysel Özelliklerle ilişkisi olan her şeyi dışlamasıdır..., ikinci neden ise, bu psucfre'nin bizim içimizde bir daimon, tanrısal bir varlık, evrendeki yeri ve işlevi bizim tekil kişiliğimizi aşan doğa üstü bir güç olmasıdır." ("L'indivi-du dans la Çite", in Sur l'individualisme)..

Michel Foucault, bu anlayışın, IV. ve V. yüzyıllarda, Ben imgesinin oluşmaya başlamasıyla çöküş dönemine girdiğini belirtir.

Ama bu Hıristiyanlığa çağrı aşırı derecede geneldir. Fazlasıyla çeşitli bu tarihsel bütün içinde, insanla Tanrı'nın kişisel İlişkisine özel bir önem veren bu düşünce çizgisini yani Augustinus'çuluğu ayrı bir yere koymak gerekir; bu düşüncenin en modern ifadeleri, Descartes'rn düşüncesi, doğal hukuk kuramları ve hatta (iyi bakan blr gözün, az Ötesinde Max'VVeber'in toplumbilimini seçebileceği) Kant düşüncesidir.

Ünlü bir metin bizi bir anda bu düşünce çizgisinin içine sokar. ů, Augustinus'un İtiraflar'mm X. -en önemli- kitabının ilk sayfalarında yer alan bir metindir. Şimdi bu metne bir göz atalım: "Denizi, uÇurumları, yaşamın tırmanan güçlerini sorguya çektim; bana 'Biz senin Tanrın değiliz; onu bizim üstümüzde ara' dediler. Esen İzgara sordum ve tüm hava ile havada oturanlar şöyle yanıtladı-

£İ

•S*

illi*?

, (O İJ ÛH ""

İli

Si* N .S

^ «"T3 >

yetçiliğin en temel göndergesi olmuş ve olmayı da sürdürmüş; mil. liyetçilik de ilk Önce, Lucien Febvre'in tinsel yerelcilik diye adlan-dırdığı şey çerçevesinde ifade bulmuştur- kisvesine bürünen, Tan-rı'nın halkı'nın

dünyevileşmiş ve cemaatleşmiş bir imgesini sunmaz mı? Sanki, modern zamanların en başından beri eleştirel akılcılığa karşı çıkmanın tehlikeli veçheleri kendilerini göstermiş

gibi.., Ama, aynı zamanda, bu iman tanrıbiliminde, tıpkı daha sonra Jansenius'çu düşüncede olacağı gibi, ahlaksal bireyciliğin temel kaynaklarından birinin, yerle gök arasındaki aracılıklardan kurtulmuş olan ve kendisini yalnızlığı ve güçsüzlüğü sayesinde kişisel Özne olarak kavrayan insanm sorumluluğuna çağrmm bulunduğunu görmemek de olanaksızdır.

Düşünce tarihi açısından, Luther düşüncesinin en büyük öğretisi Rönesans ruhuyla Reform ruhunu, imanla bilgiyi bağdaştırmak için çaba gösteren hümanist ve Erasmus'çulardan oluşan küçük grubu başarısızlığa uğratmış olmasıdır.

Modernlik tarihi, ta en başından beri, ilerleme adamlarıyla gelenek adamları arasındaki değil de, bundan sonra modernliğin bileşimine girecek olan iki bileşenin herbirini ortaya çıkaran insanlar arasındaki çekişmeye sahne olacaktır. Bu iki bileşenden biri, aklı savunan ve onu, çoğu zaman insanı yeniden doğanın içinde konumlandıran bir mutluluğun hizmetine sunulmuş bir araçsallığa indirgeyenler, diğeri ise, tanrısal özneyi insan öznesine dönüştürmek için zor bir serüvene atılan ve bunu ancak en dolaylı, hatta en çelişkili yolu, toplumsal insanın iman, hatta yazgı yoluyla ayrıştırılması

/çözülmesi yolunu izleyerek yapanlardır.

Modernliğin iki yüzünü birbirinden ayıran bu çatlak bir daha hiç kapanmayacaktır. Kimileri Millenium'culuğa (mesihçiliğe) gidecek kadar gerilerken kimileri de tacirlerce tanımlanan bir yararlılık arayışına girmişlerdir. Ama bu iki uçurum arasında, modernlik tarihi akılcılaştırrnayla öznelleştirme arasındaki uzlaşmasız diyalog olmayı her zaman sürdürecektir. XVI.

yüzyılın heyecan verici büyüklüğü, hiçbir birlikçi (üniter) mitos'a, yani ne mutlak monarşi, ne Aydınlanma, ne de İlerleme mitosuna teslim olmamasında ve büyülü dünyanın yıkıntılarının üzerinde, hümanistlerin yanılsamalarına karşı, doğmakta olan modernliğin, zorunlu, yaratıcı

çatışmasını yaşamasındadır. Bu bin yılın sonuna gelmişken modernliğin, Aydınlanma ve devrimlerin sürdüğü yüzyıllar boyunca görünürde kazandığı utkulardan çok, o dramatik başlangıcına yakrn değil miyiz?

Pek çok kişi kutsal ve sihirli dünyadan kopmanın akıl ve çıkar tarafından yönetilen, özellikle de gölgesiz ve gizemsiz tek bir dünava bilimin ve araçsal eylem dünyasının niteliklerini taşıyan bir dünyaya yer açacağını düşünmüştü. Heykelini bu kitabın basma diktiğim bu modernizm uzun süre başarılıymış gibi gözüktü ve ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Nietzsche ve Freud'la birlikte eleştirilmeye ve çözülmeye başladı. Ama, Özellikle de Reform sırasında ve XVII. yüzyılda, en az akıkılaştırma kadar güçlü bir başka kuvvet olan Öznelleştirme, başlangıcından beri, bu modernizmi ya tamamlamış ya da onunla çatışmıştır. Kutsal dünyanın çözülmesi yani insan tarafından yaratılan dünyayla tanrısal yaratımın ortaya çıkardığı dünya arasındaki giderek artan ayrışma, birbirinin karşıtı olmakla birlikte hem birbirine bağlı olan, hem de ikisi de moder-nist doğalcılıktan aynı derecede uzakta konumlanan iki hareketi ortaya çıkarmıştı. Bir yandan, insanm dışındaki Özne, yani kutsal özne, yerini insan-özneye bıraktı; bu da, toplumsal rollerin ve kişisel özelliklerin bir arada bulunduğu bir şebeke görünümündeki kişinin yok olması ve ben kaygısına düşmüş bir bilinç ile bir özgürlük ve sorumluluk iradesinin ortaya çıkmasına neden oldu. Ama Öte yandan, artık insanların selametiyle kutsallaşan, tanrısallaşan bir dünyayla özdeşlenmeyen, tam tersine mesafeli tavrı, varlık göstermemesi ve lütfunun goreceliğiyle tanımlanan bir Tanrı'ya geri dönüş ortaya çıktı. Reforma uğrayanların yanı sıra, İsa'nın kişiliğini merkez alan Berulle'ün ve Fransa'daki tinselcilik okulunun da öğretisi bu yöndeydi. Bu da Augustinus'çuluğun bize bıraktığı çifte mirastır: Modernlik, insan ile tanrısal olan arasında bölünmüş bir evrenin yerine akılcılaştırılmış bir dünyayı koymamış, doğrudan doğruya karşıt yönde, sihrin ve kutsamaların büyülü dünyasını bozup, yerine fırtınalı ilişkileriyle modernliğin dramatik tarihini çizen iki gücü, aklı ve Özne'yi, akılcılaştırma ve öznelleştirmeyi koymuştur. Dinsel reformlar, hem bilince ve dindarlığa yapılan hümanist çağrı, hem de tanrısal iradeye yapılan anti-hümanist Çağrıyla Rönesans akılcılığının dışına taşarlar.

Dinsel düşünce, bizzat katolik dünyasında bile karşıt eğilimler ve şiddetli polemikler, özellikle de Henri Bremond'un dindar hümanizmi olarak

nitelediğiyle Reform'a yakın olan, etkin lütufa mutlak itaati savunan aşırı Augustinus'çular arasmda sarsıntı haindedir. Bu ikinci ekol dahilindeki eğilimlerden biri doğal itkilerin egemenliğindeki akim hilelerine inanır; La Rochefoucauld ve Pas-cal'in düşünceleri bu yöndedir. Pascal,- tinin düzenini iyice gözden düşürüp, yalnızca bedenlerin düzeniyle insan sevgisi düzenini karşı karşıya bırakmak ister; ama bunun için de, insanlık durumunun keşfedilmesi için gerekli bir araç olarak akla başvurması gere-

kecektir. Katolik düşüncesinin en temel kişiliği François de Sales'tir, çünkü L'introduction a la vie dâvote'un (Sofu Yaşama Giriş, 1608; kesin biçimi 1619) yazarı Sales, her ne kadar sofuca bir hümanizme inanıyorsa da, Cenevre'ye yakın bir piskopos olduğundan ve pro-testanlığın etkisinde kaldığından, Jeanne de Chantal'in mistik deneyiminin etkisinin hissedildiği Traite de Vamour de Dieu'nün (Tanrı Aşkının Elkitabı, 1616) Augustinus'çu yaklaşımına kayar. Ama Fenelon'un habercisi olduğu bu yarı-sofuluk insan doğasına belli bir güven duyulmasını dışlamadığı gibi, özellikle de, dindar kişiler için değil de, laikler için, onlarm gündelik ve ailevi yaşamlarına uygulanabilecek bir dindarlık tanımı yapma eğilimindedir. Modernliğe giriş, onun düşüncesinde, uzak ve her şeye kadir bir tanrının anımsanmasıyla bir arada yer alır; bu anımsama, şeylerin dinsel düzenine geri dönüş değildir ama mondenliğe, özellikle de katolik kilisesinin monarşikleşmesine karşı bir direniştir ve bundan dolayı da insan öznesinin bilinç ve özgürlüğüne bir çağrı niteliği taşır.

Sözü yine Augustinus'u ele alarak bitirelim. Gerek kendisi, gerek uzaktan torunları olan Luther'ciler, Calvin'ciler ya da Janseni-us'çuların modernliğe karşı direndiklerini, Augustinus döneminde Pelagus ya da Fransa'da XVII.

yüzyıldaki Cizvitler dünyaya daha yalan, yani daha "hümanisf'ken, onlarm ahlaka karşı gizemciliğe çağrıda bulunduklarını söyleyebilir miyiz? Ne var ki, ahlakçı bir "insana çağrı", her zaman, toplumun çıkarma uygun kurallara

itaate dönüşür; bu da, en iyi olasılıkla, örneğin Pelagus örneğinde, An-tik Çağ'daki yurttaşın erdemlerine çağrı biçiminde daha soylu bir kisveye bürünür. Ve, vicdana böylesine güçlü bir biçimde dayanan bu ahlak, kısa sürede insanı öyle mükemmel bir biçimde toplumsal dünyaya dahil eder ki, insan tamamen toplumla bütünleşir ve kendisini, nasıl adlandırılırsa adlandırılsınlar, kolektif vicdana, ortak iyiliğe ya da kurulu iktidarlara teslim eder. Bunun tersi ele alındığında, insanın kendisine sırt dönmesi gibi görünen Tanrı'ya çağrı da tam tersi bir sonuç doğurabilir: İnsanı Tanrı karşısında ezer ama aynı zamanda da, Augustinus'un kendi dönüşünü aktardığı anlatısını ele alacak olursak (îtiraflar'm VIII. kitabı) bizzat ruhta Tanrı'da-ki yaşamı bulur. Bu, Mani'cileştiği, bir iyilik ilkesini, bir kötülük ilkesinden tamamen ayırdığı takdirde kendi kendini yıkan ama Ben'in toplumsal rolleriyle çakışmayan, artık insanı yurttaşla karıştırmayan ve böylece Grek-Romen geleneğine pek yabancı olan öznelliğin rolünü kabul eden bir Özne'nin oluşumunun da çıkış noktasıdır.

Augustinus'çular tıpkı ustaları/pirleri gibi ilk günah, ya da daha doğru bir terimle dünya istekleri olarak adlandırdıkları şeyin

kendilerindeki varlığının şiddetli bir biçimde bilincindedirler. Ben'in birey üzerindeki ahlaksal denetimi cinsellik tarafından, Au-eustinus'un kadınlara duyduğu yakıp kavuran ve ancak "bende var olan en gizli şeyden daha da temel nitelikli ve nefsimin en iyi bölümünden daha da üstün" (interior intimo meo, superior sumo meo, İtiraflar, IH-6) olarak tanımladığı bir güç tarafından denetlenebüen arzu tarafından zor durumda bırakılır. Kuralın birliği ve iyiliğe saygı, yerini Tanrı'yla kötülüğün çatışmasına bırakır, Tanrinın yarattığı, ilk günahın izlerini taşıyan insanın çelişkili çifte doğası ortaya çıkar; bu da hem selametin herkese açık olduğunu, hem de selamete çağrılan pek çok insanın olmasına karşm, bunların içinden seçilenin çok az olmasını açıklayıcı niteliktedir. Ben'in böyle parçalanması, bir Özne/Ben'in, Bu ile Ben'in üzerindeki bir şeyin mücadelesinden yola çıkarak kısmi bir biçimde yeniden kurulabilir olması -ki bu, tarihin her anında anti-hümanizm olarak görülür-tersine, batı kültüründe Özne'nin icadının çıkış noktasıdır.

Modern bireyciliğin bu dinsel kökenlerine kısa bir göz atmamız, bizi Louis Dumont'un sunduğu ve modern toplumun ideolojisi olan bireycilikle, diğer toplumların özelliği olan, üstelik, neredeyse siteler döneminin

Yunanistan'ıyla kast sisteminin egemen olduğu Hindistan'ı aynı kefeye koyan holizmi birbirinin karşıtı olarak sunan görüşten farklı bir yere götürür. Ama, yine Louis Du-mont, Hıristiyanlık üzerine yaptığı çalışmalarda "dünya dışındaki birey"den "dünya içindeki birey"e geçişten söz eder. Bu ifadeleri kullanarak, geleneksel toplumlarda, doğal ya da tanrısal bir düzenin meşru kıldığı toplumsal rollerle Özdeşleşerek yaşayan bireyin varlığının yanı sıra, Tanrı'da yaşayan münzevinin de mevcudiyetine işaret eder. Bu da, modern toplumda, bireysel özgürlüğün yanı sıra bireyi toplumsal rolleriyle özdeşleştiren bir başka görünümünün koşut biçimde ortaya çıkmasını sağlar. Başlangıçta, Calvin'in Cenevre'sinde, toplumsal düzen Kilise tarafından kapsanır ve herkese, yazgısallık fikrine tekabül eden bir katılıkla dayatılır. Daha sonraları, bu görüş dünyevileşir ve birey bir yurttaşa ya da emekçi-ye dönüşür, ama yine de toplumsal sisteme ve kolektif bilincin ho-lıst taleplerine bağımlıdır. Öyle ki, bireyi Özgürleştiren modern dünya, aynı zamanda da onu, yeni yasalara tabi kılar, oysa, ister ůdist olsun ister Hıristiyan, dinsel dünya, Tanrı'daki bireyin özgürlüğünü olumlar ama aynı zamanda da onu geleneğe tabi kılardı. Bireyciliği modern dünyayla bağdaştırmak (bir görmek) yerine, eski ya da yeni/modern, tüm toplumlarda bireyin topluluğa bağımlılık biçimleri olduğu gibi, aynı zamanda da o topluluğa karşı 58

sıkıştığında başvuracağı şeylerin bulunduğunu görmek gerekir. İşte bu nedenle, dinlerin ya da dinsel kaynaklardan esinlenen ahlakların yeniden ortaya çıkışında, hem topluluğun modern bireycilikten öç aldığını, hem de bireyin, modernleşmeyle bir tutulan ve totaliter rejimlerde en aşırı biçimlere girmiş

olan toplumsal ve siyasal seferberlikten öç aldığını görmemiz gerekir.

Toplumumuz akılcı, dünyevileşmiş ve üretime yönelmiş olduğundan dolayı bireyci değildir; eğer bireyci bir toplumda yaşıyorsak, bu, merkezileşmiş üretim ve işletmenin bireylere dayattığı normalleşme ve baskılara rağmen

ve büyük ölçüde de, dinsel kökenli ahlaksal ve toplumsal görüşlerin etkisi sayesinde olmaktadır. Louis Dumont, bireyciliğin dinsel kökenlerini anımsatarak, özellikle de "Bizim modern 'dünya-içindeki-birey' olarak adlandırdığımız kişinin içinde, oluşumunda gizlenmiş bir durumda, dünya-dışı'na ait, algılanamayan ama temel nitelikli bir öğe vardır" (s. 64) diyerek bu yönde ilerler. Ama, dünya dışındaki bireyin eski holizmle modern bireycilik arasında bir evre kat ettiğini söylemek yeterli değildir, çünkü modern dünya da bireyciliği, en az geleneksel toplum kadar tehdit etmektedir -bu da, bireylerin toplum tarafından biçimlendirilmesi ile bireyin özgürleşmesinin (ki bu özgürleşme olmasa toplumu dönüştürme yeteneğini kullanamaz) sürekli ve koşut bir biçimde var olduğunun bir göstergesidir.

Bu söylenenler şaşırtıcı gelebilir. Asıl yapılması gereken, tam tersine, Augustinus'un kötümserliğiyle, insan doğasmm kokuşmuş olduğu, kendiliğinden tanrısal olana değin yükselemeyeceği fikriyle hümanistlerin, özellikle de, Marsile Ficin'den Erasmus'a değin uzanan, bilimlere açık ve akla güvenen Hıristiyan hümanizminin karşıtlığını belirtmek değil midir? Cassirer gibi, önce Reformla marjinalleştirilmiş gibi görünen bu hümanizmle XVIII. yüzyılın doğal dini ve Rousseau ile Kant'ın düşüncesi arasında büyük bir süreklilik olduğunu görmek gerekmez mi? Ancak, eski kültür salt insanın yetersizliği, modern kültür de bunun tam tersi bir duyguya indirgendiği takdirde bir çelişki görülebilir.

Gerçekte, geleneksel kültürde, mevcut olan her şeyde Tanrı'nın mutlak iktidarını ve iyiliğini dile getiren bir dünyaya ilişkin kozmolojik bir görüşle insanı tanrısal lütfa boyun eğmeye iten, kötülük, düşüş, ilk günah düşüncesi arasmdaki sürekli karşıtlıktır. Yönelimlerdeki bu ikilik modern düşüncede de karşımıza çıkar: Aydınlanma filozofları evrene ve insana ilişkin akılcı bir görüş

oluştururken, Augustinus'un torunları toplumun egemen olduğu, sömürdüğü ya da yabancılaştırdığı ama kendi özgürlüğüne emek ve karşı çıkma yoluyla olumlu bir içerik

kazandırma yeteneğine sahip bir insan Öznesini keşfederler. Au-eustinus'çuluk XVII. yüzyılda, özellikle de birbirlerine karşıt değil, tersine yakın olan Descartes ve Pascal'in düşüncesiyle, akla dayanarak (bunu Pascal gibi, bizzat aklı mahkûm etmek için yapsa bile) "modernleşir".

Descartes'ın çifte modernliği

Özne ve akim insanda bir arada yaşaması gerekir. Doğmakta olan modernliğe egemen olan düşünce, insanın deneyimini araçsal düşünce ve eyleme indirgeyen düşünce ya da akılla dini birleştirmek için hoşgörüye, hatta Montaigne usulü bir kuşkuculuğa çağrıda bulunan düşünce değil, Descartes'ın düşüncesidir; bunun nedeni de Descartes'ın akılcılığın habercisi olmasından çok modernliği iki ayağının üzerinde durdurması ve deneyciler tarafından derhal saldırıya uğrayacak, Kant tarafından ise daha da ileriye götürülecek olan ikici düşüncesinin, iki yüzyıl süren Aydınlanma felsefesinin ve ilerleme ideolojisinin ötesinden bize modernliği yeniden tanımlamamız için bir işaret vermesidir.

Descartes, duyumların ve kanaatlerin, alabildiğine aldatıcı olan ama, Tomasso'nun yaptığı gibi, olgulardan kalkarak idealine gitme ve Tanrı tarafından yaratılmış dünyanın düzenini keşfetme imkânı vermeyen dünyasından kurtulur.

Deneyimin sunduğu tüm verilere kuşkuyla bakan Descartes, yalnızca kendisini yanılsamalardan koruyacak olan Yöntem'in kurallarını keşfetmekle kalmaz, cogı'fo'nun o şaşırtıcı geri çevrimini de gerçekleştirir. Zaten bilimsel çalışmaya ve günün birinde insanın doğanın efendisi ve sahibi haline gelmesini sağlayacak olan bilimsel düşüncenin ilkelerini dile getirmeye girişmişken, yöneldiği cogito kendisini, Discours'un dördüncü bölümünde şu satırları yazmaya itecektir: "Buradan, özü ya da doğası yalnızca düşünceden oluşan ve var olmak için hiçbir yere gereksinim duymamasının yanı sıra hiçbir maddi şeye de bağımlı olmayan bir töz olduğumu anlıyorum. Öyle ki, Ben, yani benim ben olmamı sağlayan ruh, bedenden tamamen ayrıdır ve ona oranla bilmeye daha yatkındır, hatta, beden hiç olmasa da, ruh, ne !Se o olmaktan vazgeçmeyecektir."

Bu akıl yürütmenin, Hobbes ve Troisieme et Quatrieme Objec-hons aux Meditations 'un (Düşüncelerin Üçüncü ve Dördüncü Eleştirisi) yazarı Arnaud açısından ne gibi itirazları ortaya çıkardığını bir yana bırakalım ve bu kökten ikiliğin içeriğine dönelim. Tan-60

Modernliğin Eleştirisi

Yıldızı Parlayan Modernlik

rı'nın varlığı dünyanın gözlenmesinden hareketle kanıtlanamaz; böyle yapıldığı takdirde, iki töz, yani bedenlerin düzeniyle ruhların düzeni birbirine karşıtırılmış olur. Buna karşılık, benim Tanrı fikrine sahip oluşum, Tanrı yoksa açıklanamaz; Tanrı'nın varlığını kanıtlayan tanrı fikridir. Discours'un dördüncü bolümü şöyle der: "Kendi kendime, kendimden daha mükemmel bir şeyi düşünmeyi nereden öğrendiğimi sordum ve tabii ki, bunun gerçekten de benden daha mükemmel bir doğadan gelmesi gerektiğini anladım, Öyle ki, o benim içime, sahiden de benden çok daha mükemmel ve hatta benim hakkında bir fikre sahip olduğum tüm mükemmellikleri kendinde toplayan, yani tek bir sözcükle açıklamak gerekirse Tanrı olan bir doğa tarafından yerleştirilmiş olmalıydı". Bu bizim düşüncemizi, Kant'ın varlıkbilimsel olarak adlandıracağı ve Des-cartes'ın Cinauihne Meditation'da (Beşinci Düşünce) sunduğu Aziz Anselmus'un kanıtından daha doğrudan bir biçimde ilgilendirir. Böylece akim olanaklı kıldığı dolaysız deneyim ve kanaatlerden sıyrılma hem insan tininin Tanrı tarafından yaratılmış

yasaları keşfetmesini, hem de İnsanın kendi varoluşunu, Tanrı'nın kendisine benzeterek yarattığı yaratığın varoluşu olarak tanımlamasını sağlar. Düşünce de, o kutsal işçinin ortaya çıkardığı "iş"in üzerinde bıraktığı bir izdir ve Descartes ahlak sorunlarına yöneldikçe; özellikle de Prenses Elisabeth'İe yazışması çerçevesinde, akıl ve bilgelik dünyasıyla irade ve özgür irade arasındaki karşıtlık üzerinde daha ısrarla duracaktır. Adı akılcılıkla sık sık Özdeşleştirilen Descartes'la, Horkheimer'ın nesnel akıl dediği şey, tam tersi kırılmaya ve yerini öznel akla -Charles Taylor'm "tözsel" aklının yerini

"yöntemsel" akla bırakması gibi- bırakır ve aynı anda da insan-Özne'nin özgürlüğü düşünce bilinci dahilinde olumlanır ve sınanır. O özne ki, aklın tutkular üzerindeki denetimiyle tanımlanmakla birlikte, dünyanın düzeniyle bir uyum olmaktan çok bir yaratıcı irade, bir iç tutum ilkesidir. Charles Taylor daha çok, aristokratik onurla Descartes'm ben bilincine çağrısı arasındaki karşıtlığa duyarlı olmakla birlikte, Cassirer'in Descartes'm iyi bir müridi olarak tanımladığı Corneille'in yarattığı kahraman imgesi de buradan doğar.

Corneil-le'in kahramanı, ben aşımı olarak, duygunun paylaşımı değil de duygu talebi olarak tanımlanan bir aşkın peşinden sürüklenmektedir. Bizzat Descartes'm da Quatrieme Meditation 'da (Dördüncü Düşünce) söylediği budur: "Yalnızca kendimde denediğim irade Öylesine büyüktür ki, ondan daha büyük ve daha geniş

bir şey fikrine sahip olmam asla mümkün değildir: Öyle ki, benim Tanrı'nın imgesini taşıdığımı ve Tanrı'ya benzediğimi bilmemi sağlayan odur".

Ru da, onun cömertliği, her şeyin üzerine koyması sonucunu doyuracaktır.

Passions de î'âme'm (Ruhun Tutkuları) 153. maddesi bu-

un nedenini açıklar: "Bir insanın kendisini meşru olarak değerlendirebileceği en üstün noktada değerlendirmesine olanak veren gerçek cömertliğin, yalnızca, kısmen kendi isteklerini özgürce kullanabilme yetisi dışında -ki bu istekler yüzünden suçlanamaz, ancak onları iyi ya da kötü kullanmasından dolayı suçlanabilir- kendisine ait hiçbir şey olmadığını bilmesinden, kısmen de, kendi içinde bunu iyi kullanma, yani "en iyi" olduğunu düşündüğü şeyleri ele almak ve gerçekleştirmek için asla isteksiz olmama yönünde kesin ve sürekli bir niyet hissetmesinden ibaret olduğunu sanıyorum: bu da, tastamam erdemi izlemek demektir." Bu özgürlük ahlakı Jean-Paul Sartre'a, bizzat kendi fikirlerinin kehaneti gibi gelmiş olabilir. Özgür iradeye verdiği Önem, Descartes'm dostluğu ve Öbûrü'nün Özne olarak kabulünü ayrıcalıklı bir yere koyması sonucunu doğurur.

Böylece, Descartes, bir anlamda Montaigne'in devamı olacak ve erdemi bireyin ortak çıkar karşısındaki fedakârlığıyla ölçen toplumsal ahlakla bir kopuşa işaret edecektir.

İnsanın bu iki yüzü, yani Tanrı tarafından yaratılmış yasaların akılcı bir biçimde kabulüyle, Tanrı'nın insandaki izleri olarak irade ve özgürlüğün kabulü, birbiriyle çatışmaz. Hem irade, hem de cömertlik akıl tarafından taşındığından dolayı birbiriyle uyum içindedir. Daha somut bir biçimde söylemek gerekirse, bunlar uyum içindedir çünkü eğer insan düşünen bir şeyse, bu (Discours'un Dördüncü Bölümü'nde böyle söylenir) "kuşkulanan, yaratan, olumla-yan, inkâr eden, isteyen, istemeyen, aynı zamanda da imgeleyen ve duyumsayan bir şey"

demektir. Troisieme Meditation1un (Üçüncü Düşünce) başı da, bu konuyu yeniden ele alıp şunları ekler "pek az şey bilen, pek çok şeyi bilmeyen, seven, nefret eden, isteyen (bir şey)". Descartes: "Bende bir şey düşünüyor (cogitatio sum)"

demez,

düşünüyorum" der. Felsefesi, bir Tin ya da Varlık felsefesi değil, bir Özne ve varoluş felsefesidir. Bu da, bizi, insana duyulan ve bilimsel düşüncenin gücüne indirgenemeyecek bir güvene götürür, ^erdinand Alquie, bu konuda şöyle bir yorum yapar: "Çünkü, her ne kadar doğruyu ve doğayı Tanrı yaratmışsa da, amacı ve kendi °zgün biçimlerinden yoksun kalmış ve o andan itibaren de insanın amaçlarına boyun eğebilecek, onun biçimini ve yüzünü alabilecek "ir doğaya, teknik çağında, doğruları bilmesi sayesinde, hükmede-cek olan insandır." İnsan doğa değildir ama Tanrı'yla, Tin'le de öz-deşleşemez. O iki düzenin arasındadır.

Doğayı deşifre ederek egemenliği altma alır, ruhu ise Tanrı'nın izini taşır ve düşüncesinde

var olan o Tanrı'nın kendisini aştığını kabul eder. Bu, genel dünye-vileştirme hareketine uygun olan ve her tür içkinliği reddeden bir düşüncedir. Doğanın dünyasıyla tanrının dünyası tamamen ayrıdır; aralarında ancak insan aracılığıyla iletişim kurulmaktadır: İnsanın eylemi şeylerin dünyasını kendi gereksinimlerine tabi kılar; iradesi Tanrı'da yitip gitmez, kendisinde inançlar, duyumlar ve gereksinimlerle karıştırılamayacak bir "Ben" keşfeder ki, bu da Öz-ne'dir. Paul Valery'nin Descartes'ta en duyarlı olduğu yön işte budur (VarieteV, ed.

Pleiade). "Skolastik mimariyle" Descartes arasındaki kopmanın en belirgin ifadesini, filozofun "Özne/Ben" terimini kullanmasında görür.

Descartes kendini kozmos fikrinden kurtarır. Dünyada artık birlik yoktur. O, bilimsel araştırmaya sunulan bir nesneler kümesinden başka bir şey değildir; birlik ilkesi ise, ancak Tanrı fikri aracılığıyla, yani yöntemi idealizmin tam karşısmda yer alan Cogito aracılığıyla kavranan "yaratan"ın tarafına geçer.

Bilinç, kendi son-luluğunda, kendi zamansallığında kavranır; nasıl ki insan tamamen Tanrı'yla özdeşleşmiyorsa, Tanrı da, insana benzetilerek za-mansal ve tarihsel bir varlığa dönüştürülmemelidir.

Hem beden, hem de ruh olan insanın bu ikili doğası, Pascaî'İn düşüncesinin de merkezinde yer alır. "İnsanın kendisi, doğanın en müthiş nesnesidir; çünkü bedenin ne olduğunu kavrayamaz, tinin ne olduğunu da kavrayamaz, hele de bir bedenin bir tinle nasıl birleşeceğini büsbütün kavrayamaz. İnsanın en büyük sorunu işte budur ama bu, aynı zamanda da onun öz varlığıdır." Bu metnin ardından, Montaigne tarafından aktarılan bir Augustinus alıntısı gelir (Pensee 72, ed. Brunscvicg, s. 357). Düşünen hasır otu üzerine yazılmış o ünlü parçalar da (347 ve 348) aynı fikri ele alır: "İnsan, bir hasır otudur; doğanın en zayıf canlısıdır ama düşünen bir hasır otudur. Tüm evrenin onu ezmek İçin silahlarını kuşanması gerekmez. Bir buhar, bir damla su onu Öldürmek için yeterlidir. Ama evren onu ezse bile, insan kendisini öldürenden daha soylu olacaktır çünkü öldüğünü ve dünyanm kendisi karşısmda sahip olduğu avantajı bilir. Demek ki, bizim tüm saygınlığımız düşünmede-dir.(347)" Pascal'de de Descartes'ta olduğu gibi, düşünce ve kişisel varoluş arasında karşıtlık değil birlik ve bu birlikten gelen bir dinsel esinlenme vardır. Bu da akılcılığın, Kilise'nin ve dinsel pratiklerin toplumsal eleştirisinden, maddeciliğe, hem de dinsel Ozne'den insan-

özne'ye dönüşüme gözleri kapalı bir maddeciliğe fazlaca kolay bir biçimde geçiveren din karşıtı bir düşünceyle özdeşleştiril-mesini layık olduğu o çok sınırlı yere oturtacaktır.

İnsan, hem gerçeğe tabidir, hem de Yaradılış'a katkıda bulu-r Bu, onun tanrısal dünyayla insani dünyayı ve Pascal'in arzula-Ü ei eibi tanrı sevgisine

dayalı düzenle akim düzenini tamamen h^birinin karşısmda görmesini engellemesi gereken ikili bir niteliktir. İnsan, ruhla bedenin -beyincik aracılığıyla- kendisindeki somut birliğinin göstergeleri olan tutkuların yükümlülüğünü taşımazdır.

Descartes, 1640'da Newcastle'da "Bu yaşamın tüm hoşluğunu ve mutluluğunu tutkuların kullanunında^görüyorum" der; bunu, ruhla bedeni tamamen birbirinden ayırmak isteyen Regius'un eleştirilerine yanıt olarak, 1645'te de Elisabeth'e tekrarlar. İşte bu, Des-cartes'ın, varoluşa tanınan öncelikle tamamlanmış olan ikiciliğidir. Descartes'ın dünyası ne doğanın ne de evrensel tinin dünyası değil, şüphe eden ve bu anlamda Tanrı'dan ayrı olan, ama aynı zamanda da, Özne'yi, yani Ben'in içindeki Özne/Ben'i ortaya çıkaran bir geri dönüşle, sağlam bir desteği ancak kendisinde bulan insanın dünyasıdır.

Aydınlanma akılcılığı, insanın özgürlüğünün akim utkusunda ve inançların yıkımında olduğunu söyler; bu da insanı doğaya hapseder ve insanın birliğine ilişkin her tür ilkeyi zorunlu olarak yok ederek Ben'i, tabii ki belli bir nedene bağlı olarak, salt bir yanılsama ve bir sahte bilince indirger. Descartes oldukça farklı bir yol izler, çünkü onun akla duyduğu güven yalnızca yaradılan değil aynı derecede de Yaradan'ın bir imgesi olan insan-özneye ilişkin bir düşünümü doğuracaktır. Modernliğin yalnızca olumsuz, eleştirel bir yanmı ele alacak olursak, Descartes'ı sadece, modern akılcılığın yaratıcılarından biri olarak görebiliriz; "kartezyen" tinin savunucuları da çoğu zaman buna indirgenir; ama onu, tersine, Hıristiyan ikiciliğinin Özne'ye ilişkin modern bir düşünceye dönüşmesinin başlıca amili olarak görme hakkımız da vardır.

Locke'un bireyciliği

Hep akla duyulan güvenden hareket eden modernlik fikri, böylece, hem hukukta, hem siyasal düşüncede, hem de felsefede, toplumsal bir bünye olarak toplum fikriyle tamamlanan bir doğalcılıkla, merkezinde Özne kavramının biçim bulduğu bir bireyciliğin birbirinden farklılaştığı bir yol ayrımına gelir. Descartes'm büyüklüğü, Discöurs de la Methode'un (Yöntem Üzerine Söylev) akılcı yazarının aynı zamanda da, Hıristiyanlıktaki, Yaradan'ın imgesine göre yaratılmış olan yaradılan fikrini kişisel Özne felsefesine dö-

nüştüren aşırı bir ikiciliği savunmuş olmasındadır. Siyasal ve hukuksal düşünce de, aynı biçimde, tek bir kökten çıkarak birbirinden ayrılan iki farklı akımla karşı karşıya kalmıştır. İyilik'in tanrısal bir zorunluluk tarafından, Musa'nın aktardığı On Emir tarafından tanımlanma fikri yıkıldıktan sonra, ortaya çıkan ilk düşünce akımı ahlak ve siyasetin ortak yarardan, toplum yaşamının çıkarından hareketle yönlendirilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Özellikle de Ciceron'un De re publica'da (Devlet Üzerine) sergilediği yaklaşım budur. Bu akımın temel fikirleri sözleşme ve zorunluluk fikirleridir, hukuk da yasaya uyma biçiminde tanımlanmıştır; demokratik bir görünüme bürünebileceği gibi otoriter bir görünüm de alabilir. Bu yaklaşımın modern ifadesi, yasanın, huzurla ve hem bireysel, hem de kolektif yaşamm korunmasıyla tanımlanan ortak yarara uygun olması gerektiği yönündedir. Ama doğal yasaya ve akla davet, bizi, XVIII. yüzyılda devrimci bir ruh da yüklenerek, Hobbes'tan Rousseau'ya değin, insanları siyasal toplumu kuran bir sözleşme fikrine götüren şeyden farklı bir yöne götürebilir. Çünkü ortak yarar olarak adlandırılan şey, gayet rahat bir biçimde devletin gücüne dönüşebilir; oysa devletin gücü, kendi pozitif hukukunun esası olarak yalnızca Öz çıkarını temel alacaktır. Machiavelli ya da Jean Bodin'deki mutlak devlete ilişkin modern kurama karşı bir doğal hukuk fikrini ortaya atan, Descartes'ın çağdaşı Hugo Groti-us'tur; bu doğal hukuku, Platon'cu bir yöntemle, her tür Özel durumun, hatta Tann'nın var oluşunun bile öncesinde var olan bir fikirler ve hukuksal ilkeler bütünü olarak tanımlar. Eğer hiçbir daire mevcut olmasaydı, dairenin çapları sürekli birbirine eşit olurdu, der Grotius. Hukuk, Tin'in yarattığı ve matematik kadar kesin bir şeydir. Bu karşılaştırma daha sonra, Pufendorf tarafından daha da ısrarlı bir biçimde ele alınacaktır.

Siyasetten ayrı ve bağımsız, tümüyle akla dayalı olarak kurulan bir hukukun savunulması, kartezyen düşünceyle birlikte Hıristiyanlıktaki eski ikiciliğin Özne ve özgürlük felsefesine dönüşümünün temel uğrağıdır. Grotius,

tanrıbilimcilerin lex divina (tanrısal yasa) karşısmda lex naturalis'e (doğal yasa) tanıdıkları görece bağımsızlıkla yetinmez. Hele de, Tann'nın seçici lütfunun her şeye kadir oluşu adına insani hukukun tüm özerkliğini inkâr eden Cal-vin'in aşırı görüşünü kesinlikle kabul etmez; akla duyduğu güven Grotius'u, Arminius'çuları ve Remonstrance 'çileri savunmaya itecek ve onların bozguna uğramasından sonra da Amsterdam'daki tüm yetkilerini yitirmesine neden olacaktır.

Bilimsel bir araştırmaya konu olan bu doğal hukuk yaklaşımı, ncİisi de toplumsal deneyimlerden hareketle yasaların ruhunu, ani "şeylerin doğasından kaynaklanan" ve her tür yasamanın tutarlılığı ve ruhunu yönlendiren

"gerekli ilişkiler"i ortaya çıkarmaya çalışa" Montesquieu'de de karşımıza çıkar.

Voltaire'in tereddütlü konumu, hele de Diderot'nun kendinirpragmacılığa teslim edişiyle bu yaklaşım arasında ne büyük bir fark vardır! Diderot etkili olmaktan dem vurduğunda ya da d'Alembert benzerlerimize karşı görevlerimizden söz ettiğinde, yasa yeniden toplumsallaşır; oysa, Grotius ya da Montesquieu'nün temel kaygısı iktidarı sınırlandırmak ve bunun yanı sıra hukuk kuramını tanrıbilimden ayırmaktır. Anlık kuramı Aydınlanma felsefesinde merkezi bir konuma sahip olan Locke'un yaklaşımının jus naturalis'qilex'm (doğal hukukçuların) akılcılığına yakın olduğunu söylemek pek şaşırtıcı gibi görülebilir. Çoğunlukla Rousseau'nun toplumsal başkaldırısıyla, Locke'un

"burjuva" kuramını birbirinin karşıtı olarak görme fikri daha çekici gelir. Ne var ki, ikinci Söylev'i, Emile'i ve Toplumsal Sözleş-me'siyle, Aydınlanma felsefesinin merkezinde yer alan Rousse-au'dur; Locke ise, bireyle toplum ayrımına yeni bir temel getirir ve bu iki düşüncenin karşıtlığı, ileride görüleceği gibi, VİrginiaFransa'daki Haklar Bildirgeleri kapsamında, doğrudan doğruya ortaya çıkacaktır.

Locke'un hareket noktası şudur: "İnsana, eylemlerini yönlendirmesi için bir anlık vermiş olan Tanrı, ona aynı zamanda irade özgürlüğü'nü, eyleme özgürlüğü'nü de vermiştir" (Two Treatises of Government, Hükümet

Üzerine İki Deneme, Prajısızca çevirisi s. 58). O eylem ise her şeyden önce çalışmadır. D11

ve ^n yasası, toprağın ve verdiği tüm ürünlerin ortak mülkiyeti*"1) b^b^ıdır.

Ama, Amerika yerlileri gibi, kimileri doğa yasasına alıklar djrı;en/ kimileri de emekleriyle doğal kaynakları dönüşhV11 vargU£Hrır; bu da onlara bir mülkiyet hakkı verir. 27. paragraf, ^ırdığınıızt,aray1 ve eşitsizliği temellendirecek olan bu akıl yürü, Temel .flfe^iangıç noktasını oluşturur: "Toprak ve tüm basit yarat} toplumsal y genelde tüm insanlara ait olmakla birlikte, her insar;rotius'la Pufa;,üzerinde özel bir hakka sahiptir ve o kişilik üzerindi11381 gereken"'^ hiçbir iddiada bulunamaz. Bedensel emeğinin ye^urur-Edimi son-,m onun Ö2 Biülkü olduğunu söyleyebiliriz. Doğal h^'1 bağlamında e, ve ima^ rıyla elde ettiği her şey yalnızca ona -Nurundan uzak b„ek ve 0

"nar, kendi öz emeği ve imarı olduğıA ister Hıristiyanlık^

isinin

olt*uğundan, hiç kimse, hele de başkalar; yasadan daha çok^ qey ve

*ym derecede güzel, ortak şey kalıyork^celerin evreniyle

;ar saye

mde kazanılanlar üzerinde bir hakka sa*

nın rolü-

nü değiştiren, cemaatten bireysel mülkiyete geçiş böylece oluşur: Ortak iyilikten hareket etmek şöyle dursun, yasa, eylem, girişim ve sahip olma

özgürlüğünü koruma durumundadır. Locke'u Hob-bes'tan uzaklaştıran, siyasal toplumun temelindeki sözleşmenin şiddet ve savaş korkusuna dayandığını savunan salt siyasal bir akıl yürütmeye takılıp kalmamasıdır. Locke, doğal yasaya, onu siyasal iktidarın, daha doğrusu, Hükümet Üzerine İki Deneme'sinin ilkinde karşı çıktığı Sir Robert Filmer tarafından savunulan kalıtsal monarşinin karşıtı bir konumda yer almasını sağlayan iktisadi bir ifade yükler. Böylece, doğal durumla toplumsal örgütlenme arasında tam bir süreksizlik olduğunu ortaya çıkarır.

Siyasal sistemin doğal duruma değil de o doğal durumu yıkan savaş durumuna karşı oluşturulduğunu anımsatarak bunun altını çizer. Louis Du-mont'un, Locke'u holizm'den bireyciliğe geçişin kökeninde konum-landırmakta hakkı vardır.

Cemaatin ve o cemaatin üyelerinin gereksinimlerinin çözümlenmesi, yerini yasalar tarafından korunması gereken emek ve mülkiyetin çözümlenmesine bırakacaktır.

Ama, baskıya karşı direnişi haklı çıkarma yönteminde gördüğümüz gibi (s. 203-210), cemaat sorunu Locke'ta yine de mevcuttur. Başkaldırmayı savunmaz ama

"breach oftrust" suçlusu yöneticileri, kendilerini ortak çıkarın memuru yapan sözleşmeyi bozduklarından ötürü mahkûm eder. Kamu düzenini yıkan işte bu saygmlıktan yoksun yöneticilerdir. İktisat kuramında olduğu gibi siyaset kuramında da, bireyin haklarıyla toplumsal yaşamın varlık ve huzurlu olma koşullan tam olarak biçhj-'pden ayrılamaz.

Bu yaklaşım, 1 aarre^n düşünce tarihinde temel bir konuma sahip olmasını sağ* ' imuü Locke, mülkiyete ve zenginliğe ilişkin bireyci düşünceyitırma d^umont'un niteliğini bir parantezle gayet güzel tanımladığı . ann^ca*szmik düzenden arta kalan") insani bir düzene atıfla bağ<ve bağıms^ ^ ç^arla ahlaklılık, Raymond Po-lin'in savunmuş (V^uiması^ Tanrı'nın varlığı sayesinde birleşir. Locke, aynı zam?lclllSın üzn%. ikici düşüncelerde mevcut olan bireyciliği, hem öldır- Grotıus,^ felsefesinin doğalcı yaradancılığını savunur.

Bu, _ lex mtura'ÎS olguculuğa, hatta Rousseau'cu bir toplumbilimseletmmez' Hele

"lan deneycilikle, kurulu düzene karşı oluşan türadma msani nukketlerin direnişini besleyecek olan bir doğal hu» görüşünü kesinlik karşıtlığa bırakacak olan bir birliktir.

Hoh Armınıus'çuları ve^^ aym zamanda da devrimcidirler,

yadab?bozS™auSramaasal iktidarın kaktım ya da tanrısal iradeyle me yitirmesine neden,ddeden

demokratik düşüncenin kökeninde

ye*.eL^ara^tırmayasal toplumu tamamen birbirinin karşıtı Yıldızı Parlayan Modernlik

tem

eller üzerine kurarlar. Kuşkusuz, bu düşünürlerin tümü ve do-1 hukukun tüm kuramcıları açısıncjan söz konusu olan, siyasal ° lumun bireylerin özgür bir karan, bir sözleşme (covenant) ya da h ffüven anlaşması {trust) temel alınarak kurulmasıdır. Ama tümü rafından kullanılan bu sözcüklerin kapsadıkları yaklaşımlar çok farklı olabilir. Pufendorf'un çifte sözleşme fikrini, yani önce ortaklık sonra da tabi olma fikrini -ki bu durum çelişkilerin patlamasına vol açar ama bir çözüm getirmez- önerdiğinde hissettiği de budur. Locke, zorunluluk dahilinde rıza fikri, genel irade değil de çoğunluk kuralı üzerinde durur, öyle ki, yasa onun için Hobbes'un düşünmüş olduğu gibi barışçıl hale getirilmiş bir toplumsal düzen olmaktan çok, bireysel hakların korunmasıdır. Locke da bir yurttaşlık kuramı oluşturur; bununla birlikte, insanın doğal haklarına gerçek güvenceler sağlayacak şeylerin sivil toplumun içinde olduğunu düşünür.

Düşüncesi, tıpkı bu Orange yanlısının siyasal tavırlarına tekabül eden Bili o/Rights gibi -İnceleme'si 1688'den çok önce kaleme alınmış olsa da- bireysel hakların egemen bir otoriteye aktarımından yararlanan bir topluluğun oluşturulmasından çok, yurttaşların bağımsızlığı üzerinde ısrar eder.

Hükümdardan söz etmeyi alçaltıcı bulur; tersine herkesin -o dönemde halk sözcüğü kötü bir anlamla yüklüdür- kurumların işlemesine güven ve katkısının önemi üzerinde durur. Whig olarak yurttaşlığa inanıyorsa da, bunu yaparken ısrarla üzerinde durduğu konu, ulusal birlik değil yurttaşların haklarıdır.

Locke'un tam anlamıyla çağdaşı olan Pufendorf da, Grotius ve Cumberland'dan, Descartes'ınkine yakın olan ve fiziksel varlıklarla {entia physica) manevi varlıkları (entia moralia) birbirinden tamamen ayıran bir ikicilik adına ayrılır. Manevi varlıklar doğadan gelmezler. Doğadan yararlılık ya da hazza ilişkin yargılar doğar ama manevi/ahlaksal yargı "yasa diye adlandırdığımız yönlendirici bir norm" gerektirir, der Evrensel Hukukun Temel tikelerinde. Bu yasa, gerçekten de, akim yasası olduğundan toplumsal yararlılık Ölçütüme gönderide bulunabilir ve burada Grotius'İa Pufendorf arasmda rr karşıtlık yoktur; Pufendorf "varlık olması gereken"'le varlık aramdaki mesafe üzerinde daha ısrarla durur. Edimi sonuçlarından v°k, niyetleri ve tanrısal yasayla olan ilişkisi bağlamında ele alır, bu a modern olarak adlandırılan yasa yaklaşımından uzak bir şeydir e ister Konfiçyus'çuluk ya da Buda'cılık, ister Hıristiyanlık olsun, ndılerini hem niyetlere ilişkin, hem de yasadan daha çok saflığa ışkin bir ahlak olarak gören dinsel düşüncelerin evreniyle bağlantılıdır.

Locke'un düşüncesi her tür manevi/ahlaksal mutlakçılıktan hatta her tür dinsel içerikten uzak bir görünüm sergiler ve asıl nj. yeti, mutlak monarşiyle mücadele etmektir. Bununla birlikte, kendisini asla tam olarak, ait olduğu siyasal toplumla özdeşleştirme yen bir insan/edimcinin dinsel tanımından dünyevileşmiş

tanımı-na geçişi sağlar. Mülkiyet, özgürlük, baskıya direnme hakkı, ister monarşik olsun ister demokratik, bir Hükümdarla birbirine karıştı-

rılamayacak olan bir sivil toplumun temel aldığı ilkedir. Conquis-tadores'in gerçekleştirdiği katliamlara karşı çıkan Suarez ya da Las Casas gibi İspanyol tanrıbilimcileri, Kızılderilileri de, tıpkı İspanyollar gibi, Tanrı'nın yarattığını anımsatıyorlardı. Siyasal iktidar ve bu iktidarın silahlı kolu Tanrı'nın çocuklarının bu eşitliğine saygı duymalı ve o çocukların bir bölümüne hayvan ya da pazarda satışa çıkarılan mal muamelesi yapmamalıydı. Yaradanın kendi imgesine göre yarattıklarına vurduğu damga yerine doğa yasaları ve akıldan söz edilmesi, ahlaksal düşüncedeki herhangi bir kopmaya işaret etmez ama bu tür akıl yürütmelerin yerine, toplumsal yararlılığın temel bir rolü olduğuna inanan

-bu yararlılık ister Hıristiyanlığa özgü terimlerle, ister dünyevi terimlerle dile getirilsin- mantıkların konması, ahlaksal ve siyasal yaşama ilişkin belli bir kavrayıştan bambaşka bir başka kavrayışa geçildiğine işaret eder. Modernliği yararcılıkla Özdeşleştirmek ve modern düşüncenin yalnızca sözleşmeler, yasa ve dengeyle ya da toplumla bütünleşmeyle ilgilendiğine inanmak biraz fazla işgüzarlık olacaktır. Dinin getirdiği kuralcılık ilkesinin yerini, tıpkı

"vargıcılık" gibi, eylemi, iradesi, özgürlüğü ve daha da somut olarak emeğiyle tanımlanan bir insan/edimcinin ortaya çıkması alacaktır. Hem mutlakçılığı, hem de devrimi beslemiş olan toplum sözleşmesi fikri -nitekim bu ikisinin birbirine böyle yakın olmasının nedeni de budur-özne'yi, Fransız Devri-mi'nin dediği gibi siyasal topluluğun, egemen halkın, milletin içinde boğar; bunun tersine, hem Locke, hem de Pufendorf un düşünmüş olduğu biçimiyle doğal hukuk, sivil toplumla devlet, insan haklarıyla siyasal iktidar ikiliğini bir temele oturtur ve aynı zamanda hem burjuva düşüncesini, hem de işçi hareketini yani toplumsal edimcileri temsil ettikleri düşünülen düşünce ve eylemleri doğurur.

Böylece, ortada hem birbirinin karşıtı olan hem de birbirine karışan iki düşünce akımı vardır. Machiavelli'den gelen birinci akım açısından temel olan, devleti Kilise'nin emirlerinden kurtarmak ve Titus-Livius tarafından aktarılan Roma cumhuriyeti modelini yeniden yaşama geçirmektir. Devlet mantığının bu utkusu hem

mlu, hem de olumsuz sonuçlar doğurur. Bu, bir yandan, teokra-°k Cenevre aracılığıyla halkın egemenliği ve kilise karşıtlığının .. Ü t,jr rol oynadığı

Fransa'da iyice kök salmış olup günümüze değir1 uzanan "devletin akılcılığı yurttaşların özgürlüğünün tek ko-uludur" ve "birey ancak kamu yaşamına katkısı aracılığıyla gelişebilir" fikridir; öte yandan da, işin en başından beri, ister otoriter olsun ister halkçı, devletin, bir sözleşmeyi, bir genel iradeyi ya da bir halkın devrimci ayaklanmasını temel alan mutlak otoritesidir.

Bu kamu sözleşmesine dayalı siyaset felsefesinin karşıtında özel sözleşmeye, ya da Locke'un özel hukuktan aldığı terimi kullanacak olursak trust'e dayalı siyaset felsefesi yer alır. Adcılıktan kaynaklanan birinci akım, pozitif hukuk dışında hiçbir şeye inanmazken, ikincisi, doğal hukuka, İnsan Hakları Beyannamesi'nİn metninde yüklenen ve henüz XVII. yüzyılda, levellers'mm metinlerinde de göze çarpan bir anlam verir. Birinci akım, özellikle beslemiş

olduğu devrimlerle tanınır, ikincisi ise "burjuva" sıfatıyla nitelenebilir ama bunun yanı sıra, ilkinin terörü ve totaliter rejimleri doğurduğu, buna karşılık tüm toplumsal hareketlerin ikincisinden kaynaklandığını da teslim etmek gerekir.

Bu ikilik, devletin kuruluşuyla modern bireyciliğin birbirlerine aşırı sıkı bir biçimde bağlanmalarını engelleyecektir. Çünkü bu bağ, Regis Debray'in

"cumhuriyetçiler" olarak nitelediği kişilerin düşüncesine tekabül eder, buna karşılık onun, kendisinin cumhuriyetçi düşünceye bağlı olduğunun özellikle altını çizerek, "demokrat" olarak tanımladıkları ise bu bağı reddeder. Burada, açıkça görülüyor, bir "demokrat" konuşuyor...

İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi

Descartes'çı (kartezyen) ikicilikten doğal hukuk fikri ve daha sonraları da Kant'ın yapıtına değin, XVII. ve XVIII. yüzyıllar, XIX. yuzyılm bilimciliği ve olguculuğunun (pozitivizm) habercisi olan doğalcılık ve deneyciliğin giderek artan gücüne karşın, entelektüel «uzeyde Hıristiyan düşüncesinin dünyevileştirilmesi ve tanrısal zne nin insan-özneye dönüşmesinin damgasını taşır; o insan-öz-e ise her an daha saklı bir hal alan bir varlık üzerine düşünüme o1 gide daha az ilgi duyar ve bir edimci, bir emekçi ve bir manevi fedana dönüşür.

Bu dönem çok önemli bir metinle, 26 Ağustos 1789'da, Fran-sa da, Millet Meclisi'nde kabul edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bil-71

dirgesi'yle son bulur. Bu metnin etkisi, Amerika'daki bildirgenin^, ni aşmıştır; anlamı da 1689 tarihli İngilizlerin Bili of Rights'mm]^. den çok farklıdır. Bu metnin büyüklüğü, yalnızca mutlak monarşi, ninkilerle çelişkili ve bu anlamda devrimci olan ilkeleri ilan etme-sinden değil, aynı zamanda da, iki yüzyıl süren tartışmaların sonu. nu getirmesinden ve devrimci fikirle ters düşeri insan hakları fikri-ne evrensel bir ifade vermesinden gelmektedir. Kamu önünde akılcıİaştırma ve Öznelleştirmeden oluşan modernliğin ikili niteliği. ni, tarihselcilik ve onun tekçiliğinin zafere ulaşmasından önce ilan eden son metin budur.

Bu metin, Fransa ve birçok başka ülkede, demokrasinin ilkeleri ve Eski Düzen'in yıkılmasıyla öylesine özde şleştirilmiştir ki, onu layık olduğu saygıyla okurken, anlaşılmasını güçleştiren bir birlik içerdiği varsayılır.

Tıpkı, 1889'da Clemenceau'nun, devrimin tüm mirasını tek bir kütle olarak savunmak istemesinin, ulusal egemenliğin ilanından yola çıkıp da bir askeri darbeyle son bulan on yılın çözümlemesini güçleştirmesi, hatta olanaksız kılması gibi. Asıl gereken, tersine, birincisi Locke'la, ikincisi ise Rousseau'yla bağdaştırılan iki karşıt izleğin, bireysel haklarla, genel irade izleklerinin birbiriyle kesiştirilmesi ve bunun, temel sorun, bunları birleştirenin ne olduğunun bilinmesi olacak biçimde yapılmasıdır; bu da o Beyan-name'ye bir birlik ve tutarlılık kazandıracaktır. Bu tarihsel metne burada değinilmesinin nedeni, Louis Dumont'un oluşturduğu karşıtlığı ele alacak olursak, holist düşünceden çok bireyci düşünceye ait olmasıdır; çünkü bu metin Fransız yurtseverlerinden çok -bu, kısa süre sonra tersine dönecek ve gitgide insan haklarının bireyciliğine yabancı ve düşman olacak bir güç ve etki ilişkisidir-

İngilizlerin ve Amerikalıların etkisini taşır. İşte Bildirge, bu anlamda devrim öncesi döneminin kapandığına işaret eder; halbuki 1793 Bildirgesi

tam da devrimci mantığın merkezinde konumlanacaktır. Bireysel haklarm Önceliği,

"insanın dokunulmaz ve kutsal doğal hak-ları"nı, "edimler"i her an herhangi bir siyasal kurumun amacıyla karşılaştırılabilecek durumda olan, dolayısıyla da toplumla bütünleşme, ortak yarar ya da günümüzde "ulusal çıkar" olarak adlandırılabilecek şeye gönderide bulunarak değerlendirilemeyen siyasal sistemin Önüne koyan önsözde açıkça kanıtlanmıştır. II. Madde belli başlı hakları sıralar: Özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya direnme. Mülkiyet hakkı, Meclis'in çalışmasının üzerinde karara vardığı VII. maddede belirtilmiştir. IV.

madde de aynı bireyci man' tıktan hareket eder. Ama, "toplumsal ayrımlar ancak ortak yarardan kaynaklanabilir" diyen ilk maddeden itibaren, özellikle de ulus Yıldızı Parlayan Modernlik

genel irade fikirlerini öne çıkaran III. ve VI. maddelerde, insanın , rcısında bir yurttaş çehresinin oluşturulduğu görülür. Bu ulus eenel irade düşünceleri, Hegel'in "Hukuk Felsefesinin Temel îlkele-cfrıde (paragraf 258) belirttiği gibi birbirinin karşıtıdır. Şöyle der Hegel: "Devlet sivil toplumla bir tutulursa ve kişisel mülkiyet ve güvenliğin korunmasıyla görevlendirilirse bireylerin birey olarak çıkarı, uğruna bir araya geldikleri en nihai amaç olur ve bunun sonucu olarak da bir devletin üyesi olma tamamen isteğe bağlı bir hal alır. Ama devlet eğer nesnel tin olursa, bireyle ilişkisi bambaşka olacaktır; o zaman bireyin kendisi ancak devletin bir üyesi olarak nesnelliğe, doğruya ve ahklaklılığa sahip olur. Ortaklık bizzat gerçek içerik ve gerçek erektir, bireylerin yönelimi ise kolektif bir yaşam sürmek olacaktır" (alıntıyı yapan Marcel Gauchet, Diction-naire Criticjıie de la Revolution Française -Eleştirel Fransız Devrimi Sözlüğü-). İki görüşün karşıtlığı geleneksel bir holizmle modern bir bireycilik arasındaki karşıtlık değil, modernliğin iki yüzü arasındaki karşıtlıktır. Bir yanda, tanrısal yasanın mutlakiyetinin yerini toplumsal yararlılık almıştır; İnsan yurttaş olarak görülür ve bencil çıkarlarını ulusun selameti ve utkusuna ne denli kurban ederse, o denli erdem sahibidir; öte yanda, bireyler ve toplumsal kategoriler, birlik çağrıları tikel girişimleri ve dolayısıyla da kendi temsil Özelliğini sekteye uğratan bir yönetim karşısında, öz çıkarlarını ve değerlerini koruma durumundadırlar.

Bu karşıtlık, devlet değil de halk, yani genel irade olan bir ulusun ne olduğunun daha iyi anlaşılmasıyla aşılamaz, çünkü bu gönderi birbiriyle bağlantılandırılmaya çalışılan iki görüşten birine aittir ve tarihsel deneyim kalabalığın oybirliğinin kesinlikle ortak yarar ve insan haklarıyla özdeşleştirilmemesi gerektiğini gösterir. 1789 Bildirge si 'nin yanıtı tamamen farklı ve daha iyi işlenmiş bir yanıttır: Bireysel çıkarla ortak yararı bağdaştıran, yasadır; bu da, toplumsal düşüncenin hukuk felsefesiyle karıştırıldığı ya da hukuk felsefesinin egemenliğine tabi olduğu bir yüzyılın sonunda gayet açık bir formüldür. Yasa, genel iradenin ifadesi ve eşitliğin aracı olarak görülür ama aynı yasa, bir yandan da, her bireyin özgürlüğünü başkalarının haklarına saygıyla tutarlı kılacak "sınırlar"ı tanımlamakla, dolaylı olarak bireysel Özgürlükleri savunma gibi bir görev üstlenmiştir. Bu da birkaç sözcükle Önerilen bir demokrasi kuramıdır (demokrasi sözcüğü kullanılmaz). Bu düzen, genellikle sınırlı ve dayanıksız ama her zaman elzem olan bu aracılık ve denkleştirme İşlevi dışında kendine Özgü hiçbir ilkeye sahip olmayan yasa sayesinde, çıkarların çoğulluğunu toplumun birliğiyle, 72

Özgürlüğü de yurttaşlıkla bağdaştıran bir düzen değil midir? Bu yasa tanımı, Hukuk devletini, çoğunlukla da mutlak monarşi çerçevesinde kurmuş ve yasayı, bireyin kolektif yararlılık biçiminde yeniden tanımlanmış olan ortak iyiliğe boyun eğmesinin bir aracı haline getirmiş olan yasacılarınkinden daha iddiasız ama Özellikle de onlarınki gibi otoriter olmayan bir tanımdır. Burada, tam tersine, yasa insanın doğal haklarının altında yer alır; dolayısıyla, tek tek kişilerin çıkarını toplumun çıkarıyla denkleştirmekle yükümlüdür; bu da, bireylerin bencil olabileceği ya da dürüst olmayabileceği ve "toplum" sözcüğü de hükümetlerin, teknokrasinin ya da bürokratların Özel çıkarları gibi gizli bir anlam taşıyabileceği düşünüldüğünde, Rousseau'nunki gibi bir ütopyanın dışına çıkmamıza yol açar.

V. ve VI. maddelerden itibaren, Bildirge'nin maddelerinin çoğu yasanın uygulanma koşullarını, özellikle de adaletin işleyişini belirler. Bu, özellikle de habeas corpus'u getiren IX. ve "Hiç kimse, kanaatlerinden, hatta dinsel kanaatlerinden dolayı tedirgin edilmemelidir" gibi tuhaf bir ifade kullanan -

bu ifade, laikliğe, XIX. yüzyılın "akılcı'larırun din karşıtı ruhundan iyice uzak bir biçim, temel özgürlüklere ve dolayısıyla da insan haklarının içinde somutlaştığı kültürel ve siyasal çeşitliliğe saygıyı içeren bir biçim verir- X.

maddelerde insan haklarının önceliğinin anımsatılmasını sağlar. Bildirge'nin sonuç bölümü, mülkiyete ilişkin olan ve daha önce değindiğimiz XVII. madde değil, Montesquieu'ye atfedilen ve bizatihi formülleştirme biçimiyle - "Hakların güvence altına alınmadığı ve erkler ayrımmm belirlenmediği bir toplum çatısızdır"- siyasal bütünleşme karşısmda bireysel haklardan, düzen karşısında da özgürlükten yana kesin tavır alan XVI. maddedir.

Amerika Birleşik Devletİeri'ne dönüşmüş eski İngiliz sömürge-lerindeki mutlak İngiliz monarşisini ve yine Fransa'daki mutlak monarşiyi ortadan kaldıran devrimler, böylece, Aydınlanma düşüncesinin, bir de Hıristiyan ve kartezyen ikiliğinin kapsamında tanımlanmışlardır. O dönemden çok sonra da yaşamını sürdürecek olan burjuva bireyciliği, kişisel Öznenin bilinciyle araçsal akim utkusunu, ahlaksal düşünceyle bilimsel deneycilik ve iktisat biliminin, özellikle de Adam Smith'in iktisat biliminin ortaya çıkışını bağdaştırmıştır.

Bundan sonraki iki yüzyılın tarihi Locke'un düşüncesinde sıkı bir biçimde birbirine bağlı olan o iki ilkenin, insan haklarının savunulması ve araçsal akılcılık ilkelerinin, gitgide artan bir biçimde birbirinden ayrılmasının tarihi olmuştur. Araçsal akılcılık, teknik

güçten oluşan bir dünya kurdukça, insan haklarına davet, gitgi-A önce İşçi hareketi sonra da başka toplumsal hareketler dahilin de'araçsal akılcılığa duyulan güvenden soğuyacaktır. İlerlemenin esinden sürüklenip giden insanlık kendi kendine ruhunu yitirip vitirrnediğini, doğanın egemenliğini ele geçirdikçe o ruhu şeytana satıp satmadığını sormaya başlayacaktır. Bu, XVIII. yüzyılda he nüz söz konusu değildir çünkü Fransız Devrimi'nin, Napolyon'un İmparatorluğu döneminin ve İngiltere'den gelen sanayi

devriminin kopardığı fırtınaların içerideki deneyim ve araçsal aklın kendini kanıtlamış kimliğine son verecek olan.romantik bunalımı başlat masından Önce, gelenekler ve Eski Düzen'in yarattığı ayrıcalıklarla mücadele henüz çok güçlüdür. İşte bu nedenle İnsan Hakları Bil dirgesi hem burjuva, hem de doğal hukukçu (jusnaturaliste) bir ni-

^

teliğe sahiptir; bireyciliği aynı zamanda, hem utkuya ulaşan kapi-

^

talizmin olumlanmasını, hem de ahlaksal bilincin Hükümdarın ik-

&

tidarına direnişini içerir. Modern siyaset felsefesinin en üstün yara-3

hım olan İnsan Hakları Bildirgesi, ileride sanayi toplumunu parça-H

layacak olan çelişkileri de beraberinde getirmiştir.

&

Devrim öncesi modernliğinin sonu

Fransa'da ve bundan birkaç yıl Önce sömürge bağımlılığından kurtulmuş olan Amerika Birleşik Devletleri'nde Özgürlüğün kazandığı utku, tarihçilerin "modern dönem" olarak adlandırdıkları üç yüzyıllık bir döneme son verir. Ben, bu dönemin yalnızca bir dünyevi-leşme, akılcılaşma ve kapitalizm ruhu dönemi olmadığını anımsatmak istedim. Onca zaman tanrılar ve numina'lan barındırmış olan bir dünyanın büyüsünün bozulmasıyla özdeşleştirilen bu eleştirel ve akılcı modernlik yaklaşımının karşısma, birincisini tamamlayıcı ârna özellikle de onun karşıtı olan bir imgeyi, Özne'nin doğuşu ve öznelleştirmenin ilerlemesi imgesini koymakla, öncelikle basitlikle büyük rağbet gören evrimci bir görüşü devre dışı bırakmak -buna göre modernlik kutsal olandan kutsal olmayana, dinden bili-„ e SeÇİştir- ama özellikle de, modernliği tümüyle akılcılaştırmayla

«eşleştiren modernist ideolojinin yerine, anlamı ve sonuçları olukça farklı bir görüş

getirmek istedim: Modernlik, akılcı düşün-m keşfettiği ve kullandığı yasalarla yönetilen doğal bir dünyay-' ^ndeki iyilik tanımına ilişkin her tür aşkın ilkenin yok olup, ttu her insanoğlunun özgürlük ve sorumluluk hakkının aldığı 74

bir Özne dünyasının giderek artan bir biçimde birbirinden ayrılmasıdır. Dünyaya Fransız Devrimi tarafından sunulan ilkeler, özgürlük, eşitlik, kardeşlik, dünyevileşmeden ya da doğal olarak her tür eşitsizliğe daha duyarlı olan deneysel bir düşünceden değil, doğa hukukunun temelini oluşturan izlekten kaynaklanır.

Önce toplumun doruklarında, sonra da giderek daha geniş uzamlarda, geçmişin sislerini dağıtan Aydınlanma imgesinin yerine, ben birbirinin karşıtı iki düşünce ve örgütlenme akımını koymak istedim. Bunlardan birincisini kapitalizm, ikincisini ise burjuva ruhu olarak adlandıralım. Bir yanda tüm toplumsal bağlarından kurtulmuş ve, belki de seçilmiş olduğundan ötürü, katı disiplinlere uyan, ama adalet dahilinde ve Tanrının gözünün Önünde yaşamayanlara baskıcı bir düzeni dayatan insan vardır. Böylece, imanı pratik etkinliklere dönüştüren, adil, seçkinci, katı, etkin bir toplum oluşur. Öte yanda da, Montaigne'in deyişiyle, bu "asal biçim"den kaygı duyan ben bilincinin, ya da, bir başka deyişle, bireysel kişiliğin ve aynı zamanda da yasanın alanının dışına kaçan aşk duygusunun keşfi vardır.

Özellikle de XVII. yüzyılda olmakla birlikte, sanayileşmenin hemen arifesinde bile, aralarındaki mesafe çok kısa olduğundan dolayı sık sık birbirine karışan bu iki imge birleştirilebilir. Yine de, ikisinin de gözü,, birbirinin karşıtı bir yerlere dikilidir. Birincisi, bir üretim, emek, tasarruf ve özveri toplumu oluşturur; ikincisi ise mutluluğun peşindedir ve özel yaşamı önde tutar. Kamu yaşamıyla özel yaşam birbirinden ayrılmaya başlar;

birbirlerinden sürekli bir biçimde daha çok uzaklaşacaklardır. Önceleri, genel iradenin, neredeyse zorunlu olarak, bütünleştirici ve hoşgörüye yer vermeyen bir kolektif bilince dönüştüğü bir toplum kuran ama aynı zamanda da, Montaigne'in ve Calvin dönemindeki CenevreTilerinki-ne oldukça yakın bir duyarlılık sergileyen Jean-Jacques Rousse-au'da gözlemlediğim de yönelimlere ilişkin aynı ikilikti.

Az önce söylenenler Katolik ülkeler için de geçerlidir. Hem, dinsel eylemlerle güçlenmiş kiliseye son derece büyük bir iktidar vermekle ve mutlak hükümdarların tanrısal hakkmı kabul etmekle dünyevileşmeye karşı direnirler, hem de, bir yandan ultramonta-nizm kisvesinde, öte yandan da Katolik reformundan doğan yeni sofuluk kisvesinde ruhani olanla cismani olanın ayrımını saklı tutarlar. Geçmişe bağlı katoliklerle geleceğe dönük protestanları birbirinin karşıtı olarak görmektense, kişisel Özne'nin yaratımıyla toplumsal düzenin dinsel değerlerle güçlendirilmesini birbirinin karşıtı olarak görmek gerekir çünkü bu İki eğilim, bölünmeye uğ-

ramiş Hıristiyanlığın her iki safında da mevcuttur. Bugüne değin Cinselliğin kaynak olarak alınması, kurulu düzen ve bu düzenin getirdiği ayrıcalıkları korumak için de, o düzene karşı geliştirilen ayaklanmaları beslemek için de aynı sıklıkta kullanılmıştır.

Özellikle de Yahudi-Hıristiyan dünyası olarak adlandırılan dünyadaki dinsel yaşamın tarihi, aslında, Platon ve Aristoteles'ten kaynaklanan ve tanrıbilimciler tarafından dönüştürülen akılcılıkla, Özne gizemciliğinin, yani kişisel Özne'nin Tanrı aşkında yitimiyle keşfedilmesinin arasındaki ayrılığın tarihi değil midir? Modern toplumlarda, akılcılık, adil bir toplum örgütlenmesine, harekete geçirici ve baskıcı bir modele dönüşürken, gizemcilik de, kişisel Özne'nin hem yitimi, hem de keşfini oluşturan romantizme, sonra da toplumsal harekete dönüşmüştür. Günümüzde bu ayrım tam bir hal almıştır ve ister Amerika Birleşik Devletleri olsun, ister kimi İslam ülkeleri, dinsel temeller üzerine kurulu oldukları iddiasındaki ülkelerle kişisel ve kolektif özgürlüğe çağrıda bulunan veya bir iman adına iktidara karşı mücadele eden hareketleri karşı karşıya getirir. Biz de, XVI. ve XVII. yüzyılın henüz akim yasasıyla tanrısal vahiyi birleştirmeye çabalayan düşüncelerinden iyice uzakta olduğumuz duygusuna kapılırız. Onların olması için çaba gösterdikleri birlik, görmüş

olduğumuz gibi, mal ve düşüncelerin mübadelesi, yani organik iş bölümü olarak kavranan toplum fikrinden geçerek gerçekleşiyordu. Toplumsal düşüncenin, daha da doğrusu, siyaset felsefesinin, klasik düşünce İçinde temel bir yere sahip olmasmm nedeni de budur. Bu da benim birbiriyle karşıolumladığım iki düşüncenin, yani dinsel yaşam ve toplumsal örgütlenme akımlarının zorunlu olarak herhangi bir ideal toplum imgesinin terk edilmesi pahasına birbirinden ayrılacağının habercisidir.

Önemli kitabı Sources of the Şelfte Charles Taylor, kendisinin "radical enlightenment" olarak adlandırdığı ve çoğunlukla Fransızların Diderot'dan Helvetius'a -d'Holbach ve hatta Condorcet de dahil olmak üzere- kendi XVIII.

yüzyıl filozofları olarak adlandırdıkları kişileri tamamen görüşünün dışında bırakarak, modernliği geniş Çapta Ben'in oluşumuyla, içsel insanın kendini olumlamasıyla özdeşleştirmiştir. Taylor'a göre, aşırı yararcılığın, ahlaksal duygularm ve insan imgesinin değişiminden daha az etkisi olmuştur. Ben de onun gibi, Özne izleğinin temel bir önemi olduğuna inanıyorum anta bu izlek, XVIII.

yüzyılda, burjuva bireyciliği giderek kapitalist katılığa daha bağımlı hale gelirken, dünyevileşmenin katettiği ilerlemeler karşısında gerileyen bir Hıristiyan görüşüne bağlı kaldığı ölçüde zayıflamıştır. XIX. yüzyılda, özne fikrinin -bu fikrin zapte-76

dici ve kurtarıcı akla duyulan güvenin azalmasıyla birlikte yeniden doğmasından önce- neredeyse tamamen yok olmasına neden olacak tarihselcilik ve hatta bilimselciliğin utkusunu hazırlamış olan da budur.

Bu yeniden doğuş,. Fransızların Devrim'in ikinci yüzyılı için hazırladıkları tuhaf kutlamalar sırasında ortaya çıkmış ve devrimin, bilimin, aklın ve Tarih yasalarını kavramış tarafların utkusu olduğunu düşünen ve onca zaman

egemen olan fikri bir kenara itmiştir. Ve Birleşik Avrupa fikri, Devrim'e karşı birlik oluşturmuş Avrupa hükümdarları ve ordularına karşı ulusun verdiği mücadeleyi fazlaca gürültülü bir biçimde kutlamalarına engel olduğundan, Fransızlar belleklerinin tüm uzamını İnsan Hakları Bildirgesi'ne ayırdılar; böylece en az devrimci olan ve tarihselci düşüncenin en uzağında yer alan bir edimi, Fransız toplumunun değişimini, İngiliz toplumunun değişimi ve Amerikan toplumunun doğusuyla en fazla bağlan tılandıran edimi kutladılar. François Furet'nin, Albert Mathiez'in torunları karşısındaki entelektüel utkusuyla dile gelen bir tercih...

Böylece, demokrasi sözcüğü söylemlerde devrim sözcüğünün yerini alırken

-çünkü artık, tüm ilerleme felsefelerine karşı aynı karışık duyguları besliyoruz-, aynı zamanda da devrim öncesi dönem ve düşüncesinin dirilişine tanık olunuyor. Aydınlanma'yı pek ender olarak reddederiz ama buna karşılık aynı Aydınlanma'yı aydınlatıcı bulduğumuz gibi kör edici bulduğumuz da olur. Asıl korktuğumuz salt toplumsal, yani gerçek olmaktan çok söylencesel olan bir genel iradeyle asla çakışmadığını bildiğimiz bir siyasal iktidara tümüyle bağımlı birer varlığa dönüşmemizdir. Dinselliğin geri dönüşü, kuşkusuz, çoğu zaman modernlik-karşıtı bir harekettir; dünyevileşmeye tepki gösterir ve ruhani iktidarla cismani iktidarı yeniden bir araya getirerek bir cemaat oluşturmaya çalışır; ama bu hareket, bir yandan da, toplumsal yaşama toplumsal olmayan bir gücü, ya da Weber'in diliyle konuşacak olursak, sorumluluk ahlakının egemen olduğu bir dünyaya inanç ahlakını yeniden dahil etme çabasıdır da. Modern dünyanın başlangıcında olduğu gibi, şimdi de üç büyük gücün birbirine karıştığını görüyoruz: Akılcılaştırma, insan haklarına çağrı ve dinsel cemaatçilik. Modernliği yalnızca bunlardan birincisinin savunduğunu, ikincisinin ancak tüketiciye saygı olarak anlaşılması gerektiğini, üçüncüsünün ise tümüyle gerici olduğunu söylemeye kim cüret edebilir ki?

Bundan önceki, felsefeyle Hıristiyan tanrıbilimin birliğinin egemen olduğu dünya, hem sihirli ve akılcı, hem Hıristiyan, hem

Ae Aristoteles'çi bir düşüncenin içinde yer almışken, şimdi kendini dayatan temel fikir, modernliğin iki kutbunun, yani akılcüaştır-mayla özneleştirmenin birbirinden ayrılmakta olduğudur. Bu ayrı-hk yavaş yavaş her alanı etkisi altına alacaktır. İnsanların tutumlarının tamamen akılcılığın

ve bu akılcılığın evrenselliğinin içinde yer aldığı ve alması gerektiği fikri, hem kişilik kaşiflerini, hem çe-sjtli milliyetçilikleri, hem de, daha yeni bir dönemde, tüketim ve kitle iletişim çözümleyicilerini karşısında bulacaktır.

XVII. yüzyılın en büyük düşünürleri, bu parçalanmayı, dinden esinlenen bir düşünceyi, bir ruh düşüncesini, özgür özne düşüncesine dönüştürme yoluyla, üstelik bireyci bir deneycilikle yani toplumsal örgütlenmeyi anlaşılmaz kılacak bir yararcılıkla yetinmeden, engellemeye çalışmışlardır. Descartes, Grotius ya da Locke, XVI. yüzyıl başmda Luther'le Erasmus, Reform'la Rönesans arasında ortaya çıkmış olan kopmayı aşmaya çalışmışlardır.

Ama, XVII. ve XVIII. yüzyıllar açıkça çatışan iki yönelim arasında bir tercih yapma zorunda kalmamışlarsa, bunun nedeni her iki akımın geçmişe gösterdikleri ortak muhalefetin, bizatihi modernliğin içinde yer alan kendi çatışmalarından daha güçlü olması değil midir?

O nedenle bu uzun modern dönem Fransız devrimiyle ve Büyük Britanya'nın sanayileşmesiyle birlikte sona erer. Yeni sanayi toplumları, öylesine büyük bir kendi kendilerine müdahale etme yeteneği edinmişlerdir ki, tüm güçleriyle, kendi modernliklerinin en kendini beğenmiş, en kuşatıcı yaklaşımının içine balıklama atlamışlardır. İnsanın artık ne doğası ne de doğal hakları vardır; insan artık yalnızca yaptığıyla Özdeştir, haklan yalnızca toplumsal niteliklidir. Akıl bir düzen düşüncesi, keşfi olmaktan çıkmış tarihsel dönüşüm gücüne dönüşmüştür; mekanik olan toplum fikri artık organik bir nitelik almıştır. Bu durumda, Özne'yle toplum ayrımı ortadan kalkmakta, insan tümüyle toplumsal ve tarihsel bir varlık haline gelmektedir. Bu, modernlik ideolojisinin öylesine tam, öylesine şiddetli bir utkusudur ki, tartışılması ve karşı çıkılması, akılcı-

aştırmayla insan-Özne arasındaki mesafenin yeniden ortaya çıkması için bir yüzyıl daha beklemek gerekecektir.

BOLUM III

Tarihin anlamı

Tarihseîcüik

Hızlı iktisadi modernleşmenin temel sonucu akılcı düşünce ilkelerinin genel toplumsal ve siyasal amaçlara dönüşmesi oldu. XVII. ve XVIII. yüzyılların siyasal yöneticileri ve toplumsal düşünürleri toplumdaki düzen, huzur ve özgürlük üzerine kafa yorarken, o andan itibaren, tüm XIX. yüzyıl ve XX.

yüzyılın büyük bir bölümü boyunca doğal bir yasayı kolektif bir iradeye dönüştürürler. Aydınlanma felsefesinin bu siyasallaşma sürecini en iyi temsil eden şey de ilerleme fikridir. Artık söz konusu olan, yalnızca, gidişini engelleyen şeylerin saf dışı bırakılmasıyla, aklın yolunun açılması değildir; modernliği istemek ve sevmek gerekmektedir; kendi kendini harekete geçiren, modernlik yaratan bir toplum örgütlemek gerekmektedir. Ama o dönemin toplumsal düşüncesine egemen olan, yine de toplumsal edimcilerin doğal güçlerle özdeşleştirilmesidir. Bu durum, baş kahramanı kâr peşindeki girişimci olan kapitalist düşünce için olduğu kadar, devrimci işçi hareketini kapitalist üretim ilişkilerinin kendisini hapsettiği çelişkilerden kurtulmaya çalışan üretici güçlerin ifadesi olarak gören sosyalist düşünce için de geçerlidir. Toplumsal ve siyasal özgürleşme, insanla evrenin yeniden kavuşmasına olanak sağlayan bilimsel akıl sayesinde doğaya, Varlık'a geri dönüşe işaret eder. Condorcet, herkesin mutluluğunun sağlanabilmesi için insan tininin kaydedeceği gelişmelere güveniyordu; XIX. yüzyılda, toplumsal ve siyasal seferberlik ve mutluluk isteği sınai ilerlemenin itici gücü olarak çalışır. Bolluk ve özgürlük doğuracak olan teknikçi bir toplum yaratabilmek için çalışmak, örgütlenmek ve yatırımda bulunmak gerekir. Modernlik bir fikirdi, buna ek olarak bir iradeye dönüştü; bu dönüşüm sırasında, insanların eylemiy-doğa ve tarih yasaları arasındaki bağ kopmadı; bu durum Aydınlanma dönemiyle ilerleme çağı arasındaki temel devamlılığı

sağlamıştır.

En kaba düşünceler açısından bu durum olgucu düşüncenin başarısına, dolayısıyla da öznelliğin, akıl tarafından harekete geçirilen bilimsel nesnelliğin içinde eriyip gitmesine indirgenir. XX. yüzyılın basma değin bilimselcilik entelektüel yaşamda büyük basarı elde etmiş, ancak bu başarı,

toplum bilimlerinin, özellikle de Almanya'da VVeber'in Fransa'da da, eylemi önce Simiand, sonra da Marc Bloch ve Lucien Febvre tarafından eleştirilerek sürdürülen Durkheim'm, ünlü tartışmalar çerçevesinde, -ki bu tartışmalar Almanya'da Fransa'dakinden daha derin bir nitelik taşımıştır- açıkça saptanan olguların tarihsel evrim yasalarmı gözler önüne sereceğine inanan bilimselcilikle bağlarmı koparmasıyla son bulmuştur

İdealist bir biçime burunsun ya da bürünmesin, modernliği insan tininin ilerlemesiyle, akim başarısını özgürlüğün, ulusun oluşumunun ya da toplumsal adaletin nihai utkusuyla özdeşleştiren tarihselci düşünce çok daha ilgi çekicidir. Kimilerine göre, iktisadi etkinlikle toplumsal örgütlenmenin uyumu siyasal ve kültürel yaşamın tüm tezahürlerini belirleyen altyapıyı oluşturur; bu, iktisadi belirlenimciliği devreye sokan bir fikirdir. Ama, toplumun kendi kendini üretme ve dönüştürme yeteneğinin tezahürleri olarak, kolektif yaşamm tüm biçimleri arasındaki birliğin olumlanması çok daha önemlidir.

Toplumsal düşünce, tarihselcilikten, özellikle de son birkaç onyıl içinde, öylesine şiddetle uzaklaştı ki, bu düşüncenin -ki o düşünceyi hiç ayrımcılık yapmadan "tarihin çöplüğü"ne atmamız en basitinden çok ihtiyatsız bir davranış

olacaktır- neyi temsil etmiş olduğunu neredeyse unutuyoruz. Bundan önceki düşünce, siyasetin, dinin, ailenin, özellikle de hukukun doğası üzerine, dolayısıyla gerçekliğin çeşitli düzeyleri arasmdaki nedensellik ilişkileri üzerine kafa yoruyordu. Siyaset düşünceler tarafından mı yönlendirilir yoksa iktisat tarafından mı belirlenir? Bir ulusun utkusunun ya da Roma İmparatorluğu'nun çöküşünün nedenleri nelerdir? Tarihseîcüik bu soruların yerine, herhangi bir olayı gelenekten modernliğe doğru uzanan bir çizgi üzerindeki konumuyla tanımlayan bir çözümlemeyi koyar. Bizatihi marksist düşünce bile, iktisadi bir belir-'enimcilik olmaktan çok, belli bir iş deneyimi ve üretici güçlerin akılcı ilerlemesiyle kâr, tarihsel evrimin anlamıyla da özel çıkar ^asındaki çelişkinin ortaya çıkardığı topluma ilişkin bir görüdür, derdiği komünizm imgesi de akılcı bir toplum değil, herkesin ge-80

reksinimine göre Ödüllendirileceği bir toplum imgesini taşır. Aldığ; biçim ne olursa olsun tarihselci düşüncede egemen olan, bir önceki dönemde onca Önemli yer tutan kurum kavramının yerini tümlii-ğün (totaîite) almış, olmasıdır.

İlerleme fikri, iktisadi büyümeyle ulusal gelişmenin özdeşliğini dayatmayı bu nedenle istemiş tir rîîerle-me, özellikle Almanlardaki ulusal ekonomi kavramının, ama aynı zamanda da Fransızlardaki, cumhuriyetçi ve laik düşünce içinde aklın gelenek karşısındaki utkusuna tekabül eden ulus fikrinin işaret ettiği gibi, iktisadi ve toplumsal modernliğin somut biçimi olarak bir ulns'un oluşumudur. Ancak XX. yüzyılın ikinci yarısında gücünü yitiren III.

Cumhuriyet'in okullarda yaydığı ideoloji, bu iz-leği ele almıştır. Böylece, tıpkı Aydınlanma felsefesi bağlamında olduğu gibi, modernlik modernleşmeden ayrı tutulmaz, ama ilerlemenin, yalnızca fikirlerin değil, aynı zamanda da üretim ve çalışma biçimlerinin de ilerlemesi haline geldiği, sanayileşme, kentleşme ve kamu yönetiminin nüfusun büyük bölümünün yaşammı altüst ettiği bir yüzyılda çok daha fazla önem kazanmıştır. Tarihselcİlik bir toplumun içişlerinin işleyişinin o toplumu modernliğe götüren hareketle açıklandığını söyler. Her toplumsal sorun, son çözümlemede geçmişle gelecek arasında bir mücadeledir. Tarihin anlamı, aynı zamanda hem yönü, hem de anlamı/imlemidir, çünkü tarih modernliğin bir yandan karmaşıklık, etkinlik, farklılaşma ve dolayısıyla da akılcılaşma, Öte yandan da, bizzat kendisi kurulu düzene ve miras edinilen değerlere boyun eğmenin yerini alan akıl ve iradeden başka bir şey olmayan birincin üstünlüğünden oluşan utkusuna yönelir.

Tarihselci görüş, çoğu kez insancıl olmadığından dolayı mahkûm edilmiş, toplumu ve ekonomiyi yönetenlerin bireyler, özel gruplar ve azınlıklar üzerinde giderek daha mutlak bir nitelik kazanan iktidarını haklı çıkarmakla suçlanmıştır. Ama onu, bireysel yaşam ve düşüncenin kişilere bağlı olmayan iktisadi güçlere boyun eğmesine indirgemek yanlıştır. Tarihselcİlik, en iyi yönleriyle de, en kötü sonuçlarıyla da doğalcılıktan çok İradecilik olmuştur. Bu anlamda, tarihin anlamıyla Özdeşleştirilen özne fikri, dinsel kökenlerinden Ötürü çekincelerine odak oluşturduğu XVIII. yüzyıl filozofları tarafından kenarda tutulurken, XIX. yüzyılda, şatafatlı

lirik ve epik anlatılar döneminde, her yerde mevcut olmuştur. Gerçekte burada, iki fikir akımının, idealizmle maddeciliğin, akıl ve din, sorumluluk ahlakı ve kanaat ahlakı, fenomenler (olaylar) dünyası ve numenler dünyası arasındaki eski karşıtlıkların ötesinde, eriyip gittiği görülür; önemli olan, kendini tümüyle modernleşme-Yıldızı Parlayan Modernlik

. vermiş bir ulus dahilinde, toplumun üretim pratiklerinin ve kültürün birliğidir. Modernlik fikri utkusunun doruğundadır ve kendi yanında hiçbir şeyin varlığını sürdürmesine izin vermez. Bu bizim tarihimizin, kendimizi tümüyle tarihsel kavramlar çerçevesinde düşündüğümüz en temel anıdır.

Bu kaynaşma nasıl gerçekleşmiştir; Locke'un ve Rousseau'nun mirasları, insan haklarmı savunanların liberalizmi ve genel irade fikri nasıl olup da birleşmişlerdir? XVII ve XVIII. yüzyıllarda birbi rinden ayrı olan bu iki akım yerini nasıl tek bir düşünce sistemine, bir yandan bir din gibi harekete geçirici güce sahipken, öte yandan da bilimsel bir doğrunun kesinliğini barındıran bir ilerleme inancı na bırakmıştır? Bu temel dönüşümün en önemli nedeni, sanayi

?:„

devrimi değil Fransız Devrimi'dir. Sanayi devrimi evrimci, hatta ol-

•'

gucu bir fikri güçlendirirken, tarihe ve düşünceye tarihsel edimci j*

fikrini, bir insan ya da toplumsal bir kategorinin yazgıyla, tarihsel

£!

gereklilikle karşılaşması fikrini sokan Fransız Devrimi olmuştur.

$

Ve bu, Yahudilerdeki seçilmiş halk fikrinin yer aldığı dinsel bağla-

^

mın dışında oluşmuştur. 1688'deki Glorious Revolutİon özgün bir İn-

&

giliz devrimi olmuş ve bu niteliğini de sürdürmüşken, Fransa'yı alt

^

üst eden devrim, yalnızca Fransa'ya ait değildir. Bu devrimin kah ramanları, hem kelle uçuranlar, hem de kelleleri uçanlar, hem dev rim günlerini yaşayanlar, hem de II. yılın askerleri, hatta Napoleon'a dönüşen Bonaparte bile, tarihsel imlemleri bireysel ki şiliklerini fersah fersah aşan epik birer kahraman olmuşlardır. Kısa, zor ele geçen bir zaman aralığında, bunlarm tümü de bin yıllık bir geçmişle yüzyıllarla ifade edilen bir geleceğin çarpışmasını yaşa mışlardır. Böylesi bir durumda, doğal nesnellikle insani öznellik ayrımı nasıl ayakta tutulabilirdi ki?

ilerleme fikri, akılcılaşma fikriyle gelişme fikrinin ortasında, ara sraa merkezi bir yer işgal eder. Bu fikir siyasete öncelik tanır, bilgiye de birinci sırada yer verir; gelişme fikri gelişme siyasetleriyle akün utkusu arasındaki Özdeşliği olumlar; bilimin siyasete uygulanmasının müjdecisidir, dolayısıyla da siyasal bir iradeyi tarihsel bir zorunlulukla özdeşleştirir. İlerlemeye inanmak, hem kaçınılmaz, hem de parlak olan geleceği sevmek demektir. Fikirleri Batı Avrupa ülkelerinin çoğunda yayılan II. Enternasyonal bunu, sosyaliz-mın, kapitalizm yeni üretim güçleri yaratma yeteneğini tükettiği zarrtan ve aynı anda hem emekçilerin kolektif eylemi, hem de onla-rı temsil eden seçilmiş kişilerin müdahalesi sayesinde, kapitalizmin finden çıkacağını söyleyerek ifade etmiştir.

Nietzsche'nin en ünlü edelerinden birini kullanarak amorfati, "yazgı aşkı"

denebilir.

Bu görüye göre toplumsal çatışmalar, her şeyden önce geleceğin geçmişle çatışmasıdır ama geleceğin geçmişe karşı başarısı yalnızca akim ilerlemesiyle değil, aynı derecede iktisadi başarı ve kolektif eylemin utkusuyla da sağlanacaktır. Bu fikir modernleşmeye duyulan inancın tüm biçimlerinin merkezinde yer alır. Etkili bir toplumbilimci olan Seymour Martin Lipset, iktisadi büyüme, siyasal özgürlük ve kişisel mutluluğun uygun adım yol aldığını ve ilerleme adını vereceğimiz şeyin bu eşzamanlılık olduğunu kanıtlamak istemiştir. İlerleme nasıl gerçekleşir? Öncelikle, Taylor ve Ford'dan, onlarm heyecanlı bir müridi olan Lenin'e değin sanayinin en büyük sloganı olan, çalışmanın akılcılaştırılmasıyla; sonra ve özellikle de, hızlandırılmış bir modernleşme elde edebilmek için enerjileri -bu fizikten alınma bir terimdir-harekete geçirecek bir siyasal iktidarın eylemiyle... Bu da, yerel gelenek ve aidiyetlerin güçlü bir ulusal bütünleşmeye bağımlı kılınmasını dayatır. Akılla iradenin bu uyumu, bireyin topluma, toplumun da üretimin modernleşmesi ve devletin gücüne bağımlı kılınması, her zaman için seç-kinci bir nitelik taşıyan akılcılaşmaya davetin beceremeyeceği, bir kolektif seferberliğe olanak sağlar.

Devrim

Tarihselci düşünce, işte bu nedenle sıkı sıkıya modernci düşüncenin başlangıcından beri mevcut olan, ama asıl Fransız Devri-mi'nden sonra merkezi bir konuma yerleşen -bu konumu, ancak, 1989'da pek çok Orta ve Doğu Avrupa ülkesinin komünist sistemden çıkışıyla terk edecektir- devrimci fikre bağlıdır.

Devrimci fikir üç Öğeyi kendinde toplar: Modernleşme güçlerinin serbest bırakılması, modernleşme ve akim utkusu karşısında engel oluşturan eski düzenle mücadele ve kendisini modernleşmeyle Özdeşleştiren bir ulusal iradenin olumlanması. Modernleştirici, kurtarıcı/özgürleştİ-rici ve ulusal olmayan devrim yoktur. Tarihselci düşünce, kapitalist sistemin tam merkezinde, ekonominin tarihi yönetir görünümünde olduğu ve insanın devletin ortadan kalkacağı düşünü kurabileceği yerde daha zayıf bir konumdadır. Bir ulusun yeniden doğuş ya da kurtuluşunu modernleşmeyle

özdeşleştirdiği -Önceleri Almanya ve İtalya'da, sonra da Avrupa ve diğer kıtalardaki pek çok ülkede bu durum gözlenmiştir- durumlarda da, tersine, tarihselcilik en güçlü konumundadır. Aydınlanma'nm evrenselciliği yalnızca seçkinleri, hatta kimi zaman "aydın despof'ların dar çevresini ilgüendirmişti;

A vrim fikri ise ulusları ya da en azından çok geniş bir orta sınıfı aklandırdı. Her ne kadar, devrimci bir siyasal hareket en geniş.

apta Almanya'da gelişmiş ve XX. yüzyıl üzerinde en derin etkiyi bırakacak olan devrim Rusya'da patlak vermiş olsa da, bu uluslara rası devrimci hareketlerin önder ülkesi Fransa olmuştur. Çünkü Fransa'da "Büyük Devrim," Eski Düzen'in yıkılmasıyla ulusun prenslerin birliği ve iç düşmanlar karşısındaki utkusunu, olağanüs tü bir güçle bir araya getirmişti. Bu öylesine güçlü bir siyasal görü dür ki siyasal, toplumsal ve entelektüel konumun köklü bir biçim de değiştiği günümüzde bile kendini hissettirir. Entelektüeller ve siyaset adamları hâlâ devrimci bir milliyetçiliği körüklemeyi sür dürüyorlar; nitekim böyle olmasa, Fransa'da, sosyalistlerle komü nistlerin 1972'den itibaren ve kısa bir aradan sonra, 1984'e değin sü ren tuhaf birlikleri düşünülemezdi bile. r,

Aslında daha çok birer duygu olan tüm bu fikirler Michelet'de

^

tutkuyla bir araya gelirler. Introduction a î'histoire üniverselle"den g

(Evrensel Tarihe Giriş, 1831), Peuple'e (Halk, 1846) ve Histoire de la

'

Revolution Française'e (Fransız Devrimi Tarihi, 1852-53) kadar Mic-

|?

helet'de hiçbir izlek, adalet uğruna kendini feda etmiş bir kişi ve

^

bir ulus olarak Fransa'nın tarihi kadar önemli değildir. Devrim'e P

olan tutkusu, aslmda o devrimin, Valmy ve Jemmapes'ta özgürlü ğü kurtarmış ve daha da geniş bağlamda ele alındığında akılla inancın birliğini yaratarak, böylece, kendi terimlerini kullanacak olursak, özgürlüğün yazgıcılık ve adaletin bağışlama karşısındaki utkusunu olanaklı kılmış olan halkın eseri olmasından kaynakla nır. 1843'ten itibaren Michelet yalnızca kilise karşıtı olmakla kal maz -Cizvitlere karşı olan kitabını yayınladığı dönemdir- aynı za manda da din karşıtı bir tavır alır. Orta Çağ üzerine yaptığı çalış

mayı bir yana bırakır ve Önce Rönesans karşısında heyecana kapı-

hp sonra da kendini Devrim'i incelemeye adar. Ama modern dün yadan söz ettiğinde, yalnızca inanç ve aşktan, sınıf mücadelerinin ötesinde kavuşulan birlikten ve (ona göre en iyi biçimde 14 Tem muz 1790 Federasyon kutlaması tarafından simgelenen) Fran sa'nın, yani vatanın birliğinden söz eder. Buna bir de, halkm adalet ve Özgürlüğü özverileriyle ve kanını dökerek yarattığmı eklediği mizde, bu felsefeye olduğu kadar tarih ve tarihyazımına (historiog-raphie) da ait olan yapıtta tarihselci düşüncenin ana izleklerinin tümünün birden mevcut olduğunu söyleyebiliriz: Özgürlüğe doğ-

Tu evrim, adaletle bir ulusun, Fransa'nın özdeşleştirilmesi, toplumSal parçalanma ve yıkımların ötesinde vatanm birliği için gösteriler* çaba, topluma birliğini kazandıracak nitelikte yeni bir dine du-84

yulan özlem... Tüm bu izlekler Michelet'de mevcuttur. Devrim, bir kopma, bir süreksizlik değil, tersine, tarihsel evrimin özgürlüğe bizatihi hareketidir.

Modernlik sevgi ve adaletin egemen olması, bir Bütün'ün öğelerinin birbirleriyle yeniden barışmasıdır ve o Bütün de, öğelerin toplamı olmaktan

çok her bir öğenin yönelmiş olduğu erektir.

Ilımlı biçimlere girdiğinde bile, devrim fikri, tarihi, en uygun yani en güçlü olanların yaşamlarını sürdürebilmek için verdikleri mücadeleye indirgeyen doğal ayıklama fikrinden çok daha harekete geçiricidir. Gerçekten de, çoğunluklar, azınlıkların utkusunu savunan bir ideoloji karşısında nasıl heyecan duyabilirler ki? Tam tersi, tarihselcilik ve tarihselciliğin pratikteki ifadesi olan devrimci eylem, ulus ve tarih adına, kendi çıkar ve ayrıcalıklarını savunmak için modernleşmeyi durduran azınlıklar karşısında kitleleri harekete geçirir. François Furet, Fransız Devrimi'nin ve özellikle de bu devrimin baş

amili olan Robespierre'İn temel fikrinin, devrim sürecinin doğal olduğunu ve aynı zamanda da isteğe bağlı olması gerektiğini, devrimin hem erdemin bir eseri, hem de bir gereklilik olduğunu kanıtlamayı amaçladığını gösterir. İşte bu nedenle siyaset sınıfı kristal kadar saf ve saydam olmalı ve zorbaların hizmetinde komplo kuran tüm hainlerden arındırılmalıdır. Devrim, siyasal kategorilerin tüm diğer kategoriler üzerindeki nüfuzuyla, dolayısıyla da kendi temizliğinin peşine düşen, iç düşmanlara, özellikle de devrim ruhuna sadakatsizlik edenlere karşı tüm güçlerini seferber eden ve tüm silahlarını kuşanan siyasal evrenin kapanmasıyla tanımlanır. Bu da somutta Kulüplerin kamuya açık oturumlarında, Jakoben yöneticilerin hiçbir program içermeyen, daha çok saf devrimciliğin, Devrim'in iç hareketinin savunmasını ve kaçınılmaz biçimde birer haine dönüştürülen ılımlılarm bıkmadan usanmadan mahkûm edilmesini temel alan söylevlerinde ifade bulur. Furet bunu: "Fransa'daki devrim fikri siyasal alana, yeni devletin toplumu değiştirme yeteneğine yaptığı olağanüstü yatırımla nitelenir" sözleriyle (s. 397) özetler. Birkaç sayfa öncesinde de "Cumhuriyet halkla devletin birbirinden ayrılmaz bir niteliği olduğunu varsayar" sonucunu çıkarmıştır.

Toplumsal sorunların siyasal sorunlardan en zor ayrıldığı yer Fransa'dır.

Burada en iyi gözlemci ve en eleştirel tavrı takman, Fransa'da, özellikle de çoğunluğun 1793 Komünü'nü taklit ettiği, devrimci belagatle kendinden geçtiği ve Enternasyonal'in üyelerinin dahil olduğu bir azınlığı saflarından kovmaya cüret ettiği 1871 Paris Komünü'nde mevcut olan "siyasal yanılsama"yı mahkûm eden Maoc'tır. Siyasal güçlerin toplumsal güçler

üzerindeki bu egemenliği Fransa'da 1848 ve 1871'den sonra da ortadan kalkmamıştır; 1972'de solun Ortak Programı'nda aynen karşımıza çıkacaktır. Uzun zaman kendisinde kitlesel sanayileşmeyi görmüş olsak da XIX. yüzyıl aslında epik bir yüzyıldır ve

"devrimler çağı"ndan söz edenler bu siyasal tanımın sanayi toplumu fikrinden daha fazla anlam yüklü olduğunu düşünmekle haklı çıkarlar. Çünkü sanayi toplumu fikri çoğunlukla böylesi bir toplumun oluşum mekanizmalarını açığa çıkaramayan bir iktisadi belirlenimciliği devreye sokar, oysa devrim izleği, siyasal kurumlarında herhangi bir kopma yaşamamış ülkelere uygulandığında bile ilerlemenin, birikimin ve güçlülüğün hizmetindeki aşın bir seferberlik gücünün altını çizer.

Uzun süren XIX. yüzyıla egemen olan artık teknik dünyayla bilinç dünyası, nesnellikle öznellik arasmdaki ayrım değildir: Bu yüzyıl kendini, tarihte eşi benzeri görülmemiş bir çabayla, bireyi kamusal bir varlığa dönüştürmeye adar; ama bunu, kamusal terimine Antik Yunan ya da Roma'da kullanıldığı anlamı, yani bireyi siteye bağlı kılan anlamı yükleyerek değil, ruhani olanla cismani olanın karşıtlığını tarihin anlamı adma, dolayısıyla da her toplumsal edimcinin tarihsel görevi adına aşarak yapar.

Bu, sınai olmaktan çok askeri, örgütleyici olmaktan çok seferber edici bir görüştür. Dolayısıyla, apaçık bir çelişki sunmasına karşın, yukarıda, devrim Öncesi dönemde, Aydınlanma akılcılığının bile gizleyemeyeceği kadar önemli bir yer tutmuş olduğunu anımsattığımız bu Öznelleştirmenin kısmen bastırılan ama asla tamamen ortadan kaldırılamayan mevcudiyetini iktisadi yaşam tarafında aramak gerekecektir. Çünkü toplumun bu genel seferberliğine direnen kârdan çok çalışma'dvc. Çalışma, VVeber'in çözümlemesine göre öyle bir kutsal görev oluşturur ki, pek çok girişimci onun adına eyleme geçer ve işçi hareketinin ana doğrulayıcısı da o olacaktır. Bu, sanayi toplumunda iş anlaşmazlıklarından ayrılmaz bir nitelik taşıyan Özne'ye bir çağrıdır. Girişimci kendi gözünde, ücretlilerin rutin ve miskinliğine karşı çalışmayı /emeği ve aklı temsil eder, öte yandan da işçi militanları, üretici güç ve ilerlemeci gücün en âlâ Örneğini oluşturan insan emeğini yıkan kâr ve bunalımların ^ dışılığrnı eleştirirler.

Özne, uzun Hıristiyan geleneği dahilinde ancak Ben'in günahla tanrının bağışlayıcılığı arasında parçalanmasıyla oluşmuştur; °plumsal harekete

dönüşerek güç kazanır, ama bir yandan da, bu areket, devletin, ilerlemenin ve tarihsel gerekliliğin yeni bir çehre-^ dönüştüğünde - tıpkı bireyin tanrının bağışlayıcüığında ken-86

dini yitirmesi gibi- kendini yitirme rizikosunu taşır. Bir kez daha özne kendini, ancak, ya yarı doğal bir güç ya da meşruluğunu doğal yasalar üzerine kuran bir iktidar dahilinde yitirme rizikosunu göze alarak kanıtlar.

Toplumsal edimcilerin ve bunların çatışmalarının tarihsel tü-melliğin hareketine direnmesinin ötesinde, ilk andan itibaren iktisadi büyümeyle, yani sanayileşmeyle kolektif, toplumsal ve ulusal eylem, ekonomiyle siyaset, tarihle Özne arasındaki bu özdeşleşmenin hassaslığını duyumsamamak mümkün müdür?

Tarihselci düşünce utkusunu modernliğin kıyılarında kazanmıştır; başarısının doruğundaki kapitalizmin merkezinde ya da ulusal sorunun iktisadi ve toplumsal soruna egemen olduğu, hatta karşısında yer aldığı ülkelerde kendini dayatması daha zor olmuştur. Bu düşüncenin öncelikle Alman kaynaklı olması bundandır; daha sonra, kapitalizmin başlangıcının ve devrimci hareketlerin oluşumunun karşısında allak bullak olan kıta Avrupa'sında yayılmıştır. Bu, ta Herder'den Lenin'e değin giden, Marx'ın da dahil olduğu dev bir uzamdır ama İngiltere'yi ve ABD'yi içermez ve Fransız siyasal kültürüne de ancak kısmen girebilmiştir. Bir yanda, Avusturya-Macaristan, Rus ya da Türk imparatorluklarına bağımlı ulusların oluşturduğu uzam vardır; buralarda bağımsızlık mücadelesi çoğu zaman modernlik isteğinden üstün gelir. Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde, Öncelikle işçi mi yoksa Çek mi olduklarına karar verme durumunda kalan Çek işçileri, ikinci seçeneği tercih etmişlerdir; ulusal hareketler çoğunlukla eski yönetici sınıfların ya da modernlikle pek karmaşık ilişkileri olan orta sınıfların egemenliğinde olmuştur. Öte yand;ı "merkez" ülkelerin uzamı yer alır; piyasaya, sermaye yoğunlaşmasına, üretim yöntemlerinin akılcılaştınlmasına çağrı modern toplum hatta sanayi toplumu fikrini

kapitalist ekonomi fikrine bağlamıştır ve kamu yaşamıyla Özel yaşamı, modernleşmeyle bilinci seri bir biçimde birbirinden ayırarak kamu yaşamıyla özdeşleştirilen erkeklere, Özel yaşam içine kapatılmış

olan ama hak ve iktidar eksikliklerini ailede ve çocukların eğitiminde uyguladıkları güçlü otoriteyle gideren kadınlar üzerinde aşırı bir egemenlik kurma hakkını vermiştir. Vahşi kapitalizmle milliyetçi kopmalar arasında tarihselci düşünce ve hareketler hep hassas bir konumda olmuşlardır. Özellikle de, hem finans burjuvazisinin, hem de milliyetçi ve denetimci devletin egemenliğine boyun eğen, toplumun ancak pek zayıf bir özerkliğe sahip olduğu ve toplumsal düşüncenin, -en azından dayanışmacı siyasetlerin mevcudiyetlerini sınırlı bir biçimde göstermeleriyle çakışan Durkheim ekolünün başarısına kadar-oâu zaman bir modernlik toplumbiliminden çok bir ulus tarihi halini aldığı Fransa'da bu böyle olmuştur.

Özel yaşamla kamusal yaşamın tarihselci bütünleşmesinin kültürel üretim üzerinde de etkileri olmuş ve bu dönemi romarim dönemi kılmıştır: roman, bir özyaşamöyküsüyle tarihsel bir konumlarısın uyuşması olarak tanımlanır ve eğer baş kahraman kolektif bir tarihin simgesinden İbaretse ya da tersine, eğer düpedüz özel bir uzamda yaşıyorsa gücünden kaybeder.

Vevrimsİz modernlik: Tocqueville

İlerleme fikrinin bu genel tanıtımını tamamlamak için, bu ilerlemeci tarih felsefesinin karşısında yer alan bir asinin, en azından genel hatlarını çizmek gerekir. Ben bu bağlamda Tocqueville'den daha ilgincinin olmadığı kanısındayım.

Çünkü, Tocqueville, önce, tarihin bir anlamı olduğu fikrini paylaşırmış gibi görünür: Bu anlam, aristokrasiyi demokrasiye götüren, kastlar ve sınıflar arasındaki eşitsizlik ve engellerden, farklılıkların yok olmasından çok hareketliliği engelleyen şeylerin ortadan kaldırılması olan bir koşullar eşitliğine götüren, kaçınılmaz, doğal bir zorunluluktur. Tocqueville Amerika'nın Avrupa'dan farklı olduğuna değil, Fransa'nın ve Avrupa'nın ancak pek çok çelişki ve sapaklardan geçerek ilerledikleri bir geleceği açık seçik gösterdiğine inanır. Ama henüz bu fikri dile getirir getirmez De la democratie en Americjue'm (Amerika'daki Demokrasi Üzerine) ikinci cildinde bu evrime başka bir anlam yükler. Yükselen eşitlik iktidarm

yoğunlaşmasına neden olur, bu da, aristokratların ve toplumsal ya da kültürel geleneklere bağlı olanların en çok duyarlı oldukları ve hiç kimsenin de karşısında tarafsız kalmadığı bir yol açar: Modern toplum, tüm tikellikleri, gelenekleri ve görenekleri kopardığından dolayı mutlak iktidara ve bu iktidarm aşırılıklarına ses çıkarmayan atomlara ayrılmış

bir kalabalığa dönüşmez mi? Tocqueville kendi kendine Amerika'nın nasıl olup da çoğunluğun ya da bir diktatörün zorbalığını yaşamadığını sorar. Bu, Öncelikle federal hükümetle, eyaletlerin özerkliği ve yargı erkinin bağımsızlığıyla ilişkilidir ama bu açıklamalar doyurucu değildir, çünkü işaret edilen şeyler demokrasinin nedenleri olmaktan çok tezahürleridir. Dolayısıyla Tocqueville temel olan şeye varmış °lur: Bu da dindir. İlk cildinin ikinci bölümünün IX.

kısmında hem dinin insanlar arasındaki eşitlik ilkesini devreye soktuğunu, hem de, biraz daha karmaşık bir akıl yürütmeyle, nihai erekleri Tanrı'ya 88

yöneltmekle çatışmaları sınırladığı ve bir anlamda, siyaseti dünyevileştirdiğini ileri sürer. TocqueviIle, eşitliği belirleyenin görenek ve fikirler olduğunu, demokrasiyi de bizzat o eşitliğin belirlediğini söylemekle totoloji yapmaz. Demokrasi ise, hem siyasal olmazdan önce toplumsal, hem de toplumsal olmazdan önce kültüreldir. Bu durumda, inançlar ve görenekler toplumsal ve siyasal örgütlenmeden ayrılır, o örgütlenme üzerinde etki yapar ama ayrıca modernliğin kimi iç eğilimleriyle çatışmaya da girebilir.

İngiltere ve ABD'de iyice etkili olan bu düşünce, onca uzun zaman Fransa'daki toplumsal düşüncenin dışında bırakılmışsa bunun nedeni, bütünleşmiş, tek bloktan oluşan modernlik görüsünün, modernlik ideoloji ve siyasetleri tarafından yaygınlaştırman, zenginliğin, Özgürlük ve mutluluğun birbirlerine koşut olarak yol aldıklarına ilişkin askeri çağrışımlı imgenin karşısmda olması değil midir?

TocquevHle Fransız düşüncesinde egemen olan ve modern toplumu eşitlik ve özgürlüğe doğru götüren iradeci hareketin birliğine ilişkin devrimci fikri kesinlikle reddeder. Eski Düzen'in yıkılmasını tamamen kabul eder ama, bu

anlamda, döneminin pek çok düşü-nürüyle, örneğin, biraz sonra göreceğimiz gibi Auguste Comte'Ia benzerlik göstererek Devrim'i reddeder. Kodamanların ve aracı oluşumların çöküşünü, eşitliğin dereceli utkusunu, yani toplumsal ve kültürel engellerin küçültülmesini kabul eder. Yararlarını ABD'de gördüğü devlet/Kilise ayrımı fikrine katılır, ama düşüncesi doğal hukuk geleneği ve Hıristiyan tinselciliğiyle beslenmektedir. Tocqueville, geriye dönük olarak, modernleşmeyle merkezi iktidarın sınırlan dırılmasını bağdaştıran, İngiliz usulü bir tarihsel sürekliliği düşler. Montesquieu'nün düşüncesini alıp, onu yeni bir kıtaya taşır ve ABD'yi, Jackson döneminde varmış olduğu yerden iyice uzak, hele de sanayileşmiş Kuzey'in, Güney'deki tarım ekonomisini yıkmaya hazırlandığı zamankinden daha da uzak bir topluma, bir XVII. ve XVIII. yüzyıl toplumuna İndirger. Bugün Fransa'da Tocqueville'e duyulan ilgi, tarihselciliğin yıkımından kaçmak isteyen pek çok kişiyi XVIII, yüzyılın siyaset felsefesine yaklaştıran daha geniş bir hareketin bir parçasıdır; çünkü Tocqueville, her ne kadar eşitliğin utkusuna inanmış bir post-devrimciyse de, diğer yandan da kitle toplumuna ve bu toplumun yarattığı en tehlikeli ürün olan iktidarm yoğunlaşmasına direnebilecek bir güç aramaktadır. Bu gücü, ikinci cildin, demokrasinin, yani eşitlik ruhunun, ABD'de entelektüel hareket, duygular, görenekler ve siyasal toplum üzerindeki etkisini inceleyen dört bölümünün başlıklarından da anlaşılacağı üzere, göreneklerde, dolayısıyla iktisadi ve toplumsal örgüt-

/'

lenrneye kendini dayatan dinsel ve ahlaksal bir yaklaşımda bulmuştur.

Entelektüel düzeyleri ne kadar yüksek olursa olsun, Toc-nueville'in çözümlemeleri, Amerikalıların Fransızlardan daha bağlı İtaldıkları, XVII. ve XVIII. yüzyıl siyasal kültürüne aittir. Tocquevil-le'in iktisadi ve siyasal modernleşmenin karşıtı olarak gördüğü Özne, kökeni, kendi deyişiyle, insanın içindeki engellenemez umut gereksiniminde yer alan Hıristiyan Özne'sidir.

Yoksulluğun, insanseverler ve sosyalistlerin işaret ettikleri gibi yaygmlaştığı, Avrupa ve Kuzey Amerika dünyasmm, tarihçilerin dediğine göre belki de adını hak etmeyen ama maddi ve manevi yaşamı, artık genel olarak insandan söz etmeyi ve toplumsal düzenin manevi ya da dinsel temelleri üzerine düşünmeyi olanaksız kılacak kadar derin bir biçimde sarsan bir sanayi devrimine sürüklendiği dönemde, bu tür fikirlerin ne gibi bir ağırlığı olabilirdi ki?

Dolayısıyla Tocqueville'le bu karşılaşma hem doğal hukuk düşüncesine hem de Hıristiyan ve kartezyen ikiliğe son bir veda olmuştur. Fransız Devrimi'yle doğum yeri İngiltere olan iktisadi dönüşümlerin bir araya gelmesi, Avrupa'yı ve kısa bir zaman sonra da gezegenimizin büyük bölümünü, düşünce dünyasmm dışına taşan, doğalarından ziyade yaptıkları şeylerle tanımlanan bir toplum ve toplumsal edimciler yaratan bir modernliğe doğru sürükler. Siyaset felsefesi yerini siyasal ekonomiye (ekonomi politik) bırakır.

Varlık'a duyulan özlem

Fransız Devrimi ve İngiltere'deki sanayileşmenin yarattığı çifte şokla tarihselciliğe ve teknik dünyaya atılan adım, devrimi reddedip modernliği XVII.

ve XVIII. yüzyılın fikirlerinin gerçekleşmesi olarak gören Tocqueville'inkinden çok daha aşırı direnişleri ortaya Çıkarmıştır. Tarih'e giriş, fikirlerden uygulamalara geçiş, olaylarla (fenomen) Varlık arasında yaratılan aşılmaz mesafe, doğal dünyayla insan dünyasmm birliği, dolayısıyla da akılcı bir görü ilkesi, sürekli güçlenerek, modernliğe karşı entelektüel tepkinin ana gücünü oluşturacak olan bir Varlık özlemi doğurur. Zafer kazanan Prometheus Olympos'un yitirilmiş güzelliğini özler. Weber'in sözünü ettiği, dünyanın büyüsünün bozulması yeni büyülenme girişimlerine gebe değil midir? Devrim öncesi dünyasmı, İlkellikler, gelenekler ama aynı zamanda da ayrıcalıklar dünyasmı yeniden yaratmak isteyen girişimler pek önemli değildir. En az Tocqueville kadar Guizot ve Thiers de, gerek entelektüel, gerekse siyasal alan-90

daki bu gerici heveslerin boşluğunu anlamışlardır. Estetik, romantik öncesi ya da romantik bir biçim alan yeniden büyüleme çabaları çok daha önemlidir. Bu, kartezyen Özne/Ben'in ya da doğal hukukçuların (jusnaturalistes) bireysel haklarınınkiyle taban tabana zıt bir biçimde modernleştirici akılcılığın utkusuna karşı çıkan bir Varlık Özlemi'dir. Schiller'den Hölderlin ve Schelling'e, önce İngiltere, sonra da Fransa'yı değiştiren siyasal modernleşmenin dışında kalmış olan Almanya'da, bu Varlık özleminin geliştiği görülür; bu özlem Alman düşüncesini hiç terk etmeyecek ve çoğu zaman, özellikle de XX. yüzyılın ortalarında Frankfurt okulu filozoflarında modernlik karşıtı bir biçim alacaktır.

Düzenin yeniden kurulması

Tarihselciliğin en ilkel biçimi, eski düzenin yıkılmasını ve yeni bir düzen arayışını takıntı haline getirmiş bir düşüncedir. Bu da, Toc-quevüle tarzı büyük liberallerinkinin dosdoğru karşıtı bir düşünce anlamına gelir. İlerlemeyle toplumsal bütünleşme arasmda hiçbir yeni bağlantı bulmaz; tersine, bireyciliğin utkusuna kuşkuyla bakar ? ve bu bireyciliğin tehlikelerine karşı yeni bir toplumsal düzen, yeni bir toplumsal bütünleşme ilkesi icat eder. Auguste Comte bu düşüncenin en iyi temsilcisidir. Kendisinden sonra gelenler öncelikle onun, tanrıbilimsel durumun çöküşü ve metafizik durumun çırpınmalarından sonra olgucu (pozitif) durumun gelişini müjdeleyen "üç durum" yasasını akıllarında tutsalar da, modernliğe gönderi Comte'da temel ve sürekli bir konuma sahiptir. Bununla birlikte, Auguste Comte'u bilimsel ruhun utkusunu müjdeleyen bir peygamber olarak görmek çok tehlikeli olacaktır. Doğa bilimlerinin özgün bir hakikati içerdiği bile kesin değildir; Comte, genel bir doğa kuramının içinde erimeksizin çeşitli olay düzenlerini açıklayan birçok tikel kuram olabilir, der. Özellikle de, ustası Saint-Simon gibi/ ilerlemenin bir durumdan diğerine geçişi sağladığına inanmaktan çok organik bir çağdan eleştirel bir çağa, cemaatten piyasa bireyciliğine geçişe duyarlıdır. Auguste Comte'un isim babalığını yaptığı toplumbilim, büyük ölçüde, devrim-öncesi döneminin, kendi kendilerine Eski Düzen'inki gibi olmayan bir düzeni nasıl kuracaklarını düşünen entelektüellerinin kaygısından doğmuştur. Bu kayg1

tüm yüzyıl boyunca mevcuttur ve kendisi de modernlik tarafından sarsüacak olan Almanya'da -burada Tönnies, cemaati oluşan toplu-mun karşıtı olarak sunar ve yeniden cemaatleşme (Vergemeinschaf-tung) yolunu bulma fikrini geliştirir- karşımıza çıkacak, günümüzde de, holizm ile bireycilik arasındaki karşıtlığın bireyciliğin utkusu karşısında kaygı verici olduğunu söyleyen Louis Dumont'un düşüncesinde yeniden kendini gösterecektir. Comte, Devrim'in yasa koyucularının somutun yerine soyutu getirerek bireyi azat ettiklerini, böyle yapmakla da o bireyi düşün, deliliğin, yalnızlığın içine attıklarını söyler.

Bu modernlik görüsü, kişisel Özne fikrinden çok uzaktır. Au guste Comte için asıl söz konusu olan, bireyciliğin yanılsamaların dan kurtulmak, Ben'den Biz'e geçmektir. İşte bu nedenle, Littre ve Stuart Mill'in yargılarının tersine, ve Henri Gouhier'nin vardığı so nuçların izinden giderek, Comte'un entelektüel yaşamının iki bü yük evresi arasında, yani Cours de philosophie positive (Pozitif Felse-

]

£

fe Dersleri) evresiyle Systeme de politique positive'de (Pozitif Siyaset s

Sistemi) egemen olan insanlık dinine çağrı evresi arasmda tam bir t£

kopma olduğunu düşünmemek gerekir. Bu evreleri birbirinden ^

ayıran 1845'te Clotilde de Vaux'yla olan baş döndürücü ilişkisidir; H

ki bu da, kadın 1846'da öldüğünden dolayı yalnızca birkaç ay sür-2

müştür. Olgucular bu yeni bir din kurma girişimine, "canlıların

^

hep ve gitgide daha çok ölüler tarafından yönetildiği ve insan tinie?

nin en temel yasasının bu olduğu" inancına sırt çevririrler; ama Gouhier, Comte'un ana fikrinin ve eyleminin asıl amacmm, birey ciliğin

engellenemez -ama ancak geçici olan- utkusundan sonra ye ni bir toplumsal bütünleşme ilkesi keşfetmek olduğunu söylediğin de çok haklıdır. Olguculukla toplumsal bütünleşme arayışı birbiri ni çeken iki veçhedir. Entelektüellerin metafizik ruhu karşısında insanlığın birliğine en çok önem verenler, şeylerle en fazla ilişkisi olan, yani proletarya, kadınlar (özellikle de "okur-yazar olmayan kadınlar") gibi kategorilerdir. Daha geniş anlamda, toplum bir ce maat, bir topluluk olmalıdır ve bilimsel ruhun insanları öznellik ve kişisel çıkara karşı önceden hazırlıklı bulundurmak gibi takdire değer bir niteliği vardır. Bu düşünce, insan türünün, "Büyük Var lık in korunması ve mükemmelleştirilmesi"ne ilişkin evrensel eğüi-jne katkısını sağlayacak bir düzene tanıdığı mutlak öncelikten do-ayı siyasal mücadelelere düşmandır. Dolayısıyla Auguste Comte'a göre olgucu tin" doğal hukuk filozoflarının sergilediği insan kay asının tamamen karşısındadır. "Olgucu tin, tersine doğrudan doğ-

ya'°labildiğince ve hiçbir çaba göstermeksizin, salt özgün ger ekliğinden ötürü toplumsaldır. Ona göre, tam anlamıyla insan sak ^f' Var °lan yalmz ^tum gelişimimiz^ hangi bağlamda ele alır-alahm toplum sayesinde olduğuna göre) İnsanlık'tır. Toplum

fikri hâlâ anlağımızın bir soyutlaması gibi duruyorsa, bu, aslını söylemek gerekirse, özellikle eski felsefi düzenden kaynaklanır; böylesi bir nitelik, en azından bizim türümüzde, birey fikrine aittir. Yeni felsefenin bütünü, sürekli, gerek etkin, gerekse spekülatif yaşamda, tek tek insanların herkesle, bir sürü ve çok çeşitli bağlamda, ilişkisini ortaya çıkarmaya çalışır; öyle ki, düzgün bir biçimde her zaman ve her uzama yaydırılmış olan toplumsal dayanışma duygusu istemeden herkese aşina bir hale getirilir" (Discours sur Vesprit positif,

-Pozitif Tin Üzerine Söylem-1844, Ed.Vrin, 1987, s.56)

Bireylerin dışında olan bu İnsanlık toplumun kendisi değilse nedir? Kişisel mutluluğun temel kaynağı olması gereken bu dayanışma, diğer hayvanlar açısından türe tekabül eden şey değilse nedir? Tarihselci düşüncenin açılımı, kişisel özgürlükle kolektif katılımın böylece özdeşleştirilmesine, bireyleri toplumun temsilcilerine, ya da, daha somut terimlerle söylemek gerekirse, iktidarı elinde tutanlara tabi kılan bu liberalizm ve Hıristiyanlık karşıtı tutuma yöneliktir.

Auguste Comte'ta, aynı düşüncenin, bunun ötesinde, devrim deneyimi ve bu deneyimin, sonucu çıkar ve şiddetin egemenliği olan toplumun çözülmesine ilişkin olarak salmış olduğu korkuyla açıklanan otoriter çağrışımları vardır.

Entelektüellere, "edebiyat-çı'lara, parlamentodaki tartışmalar ve toplumsal mücadelelere karşı saldırılarının, uzun ve etkin bir devamı, en azından gerçek özgürlüğün toplumsal bütünleşmeden doğduğu ve dayanışmanın her kişiyi tüm toplumsal bünyenin yaşamına kattığı fikri kadar bir devamı olacaktır.

Tarihselciliğin en duyarlı noktasının modernleşme için siyasal, toplumsal ve ulusal bir seferberliğe çağrı olduğu doğruysa, olgucularda bu seferberlik en azma indirgenmiştir; kendinde tümüyle toplumsal, tümüyle işlevsel bir insan yaklaşımını taşıdığı ölçüde (sosyalizmin, henüz ütopik bir ilk tanımı olarak görebileceğimiz) İnsanlık dinini yüreklendirmeleri koşuluyla modernleşmeyi yönetenlere güven tamdır. Bu olguculuk, Proudhon ve özellikle de Marx'ın sanayi toplumundaki toplumsal çatışmalar konusundaki çözümlemesinden çok, Hobbes'un ya da Rous-seau'nun siyaset felsefesinin toplumbilimselciliğine yakındır ama bu görüşten de, modernliğe ilişkin siyaset felsefeleri toplumu dinsel iktidardan kurtarmak için mutlak iktidarı meşrulaştırdıklarından dolayı uzaklaşır. Fransız Devrimi'nden sonra, tersine cemaate dayalı bir iktidarı, bir ilerleme ve toplum dinini yeniden kurmak söz konusu olmuştur. Olguculuk, tıpkı çıkış noktası olan ve sanayinin yeni yöneticileri üzerinde daha doğrudan bir etkisi bulunan Saint-Simon'culuk gibi kısa zamanda parçalanır: Bir yanda bilim ve büyümeye çağrı, diğer yanda ise yeni bir din kurma düşü yer alır. Bununla birlikte, Michelet'ninkine pek benzeyen akılla inancı bağdaştırma isteği yüzyılı başından sonuna kateder; bu istek, hareket dahilinde düzenin nasıl kurulabileceğini, yararcı ve sürekli değişim halindeki bir toplumda organik

dayanışmanın nasıl yaratılabileceğini düşünüp duran Durkheim'ı etkileyecektir.

"Güzel tündük"

Olguculuğun zaafı karşı çıktığı kültürel geleneklere yabancı olmasından kaynaklanır. Kendini, 'Harekete nasıl yeniden bir düzen getirmeli?' sorusunda ifade bulan, tümüyle "şimdiki zaman"m sorununu çözmeye adar: Ve önerdiği çözüm, yalnızca, aynı zamanda hem organlarının çeşitliliğine, hem de yaşamın ve enerjinin birliğine gereksinen bir organizma olarak kavranan toplum düzeyinde konumlanır. Ama XVII. ve XVIII. yüzyılların en önemli tartışmasına, doğal hukukla bireysel çıkarın, evrenselle tikelin, akılla duyumun bağdaştırılmasındaki güçlüğe ne gibi bir yanıt getirir? İnsanlık dini bu iki evrenin arasına fırlatılmıştır ama onlara kendini nasıl dayattığı bilinmez.

Gerçekte ise, olgucu siyasetin toplumsal uygulamalar üzerinde etkisi olmamıştır.

Hegel ise, tam tersine, oluşum yıllarında, kendisini Fransız Devrimi'yle, yani kişisel özgürlükle toplumun dönüştürülmesinin aynüaştınlmasıyla özdeşleştirir. Devrimin "ya özgürlük ya ölüm" çığlığım benimser. Ve felsefesi, iki yönlü bir eleştiriden, soyut ahlaklılıkla özel çıkara dayanan sivil toplum eleştirisinden hareketle, öznellikle tümlük arasında bir sentezin peşine düşecektir. Genç Hegel, kendini önce, Kant'a ve soyut ahlaka (moralitat) karşı olarak tanımlar. Soyut ahlakın karşısına etik'i, kurum alanı, dolayısıyla da yurttaşlığın en üstün biçimini oluşturduğu özgürlüğe etkin katılımdan ayrılamaz nitelikte olan görenek alanmı (Sütlichkeit) geti-rir.Ana teması Rousseaü'nunkine yakındır: Evrensel olan ancak tikel olanda gerçekleşir, tikel olan da böylece tekilliğe dönüşür. Dünya tarihi, çizgisel bir evrim değil, her biri evrensel olanın tarihteki bir eylemini temsil eden insanlar ve kültürler silsilesidir.

İsa (tıpkı daha sonra Fransız Devriminin olacağı gibi) tarihe kazılı olan öznelliğin en mükemmel örneğidir: Yahudi yasalcılığını ve Yahudilerin Antik Yunan'la paylaştıkları ruhani olanla cismani olanın dengesini kırar. Ama İsa'nın bireyselliği aynı zamanda da Mesih yazgısında yatar ve onun kendini kurban edişi amorfati'âir.

Demek ki tarih birbirini tamamlayan iki süreçle hareketlenir: Parçalanma ve bütünleşme. Hegel, Tin'in Görüngü Biliminde "Tin, kendi doğrusunu, ancak kendisi de en mutlak parçalanma içinde bulunduğunda elde eder. Olumsuz olana sırt çeviren olumluya benzemez, tıpkı 'Bu hiçbir şey değil, bu yanlış' dediğimizde ve bir şeyle işimiz bittiğinde, başka şey düşünmek için onu başımızdan savdığımızda olduğu gibi. Tinin gücü olumsuz olana doğrudan bakması ve orada kaİmasındadır.

Böylece olumsuzun içinde kalması onu Varlık'a dönüştüren sihirli güçtür. Bu güç, yukarıda Özne diye adlandırılmış olan güçtür. Oz öğesinde belirlenime bir mevcudiyet olanağı sunmakla Özne, soyut dolaysızlığı siler (auflıe-ben), yani o yalnızca genel olarak olan'dır, ve bundan dolayı Özne, gerçek töz, varlık ya da dolayımın dışında yer alan dolaysızlık değil, bizzat kendisi dolayım olan dolaysızlıktır." dediğinde Hıristiyan geleneğine yakın bir konumdadır. Kitabın önsözünün daha genel terimler içinde ifade ettiği gibi, her şey bu temel noktaya bağlıdır: "Doğruyu bir töz olarak değil ama aynı zamanda ve özellikle özne olarak kavrayıp dile getirmek."

Ama bu parçalanma ve ortaya çıkardığı öznelliğin doğuşu da, dolayımlar aracılığıyla bizi iradeyle gerekliliğin bütünleşmesine götürür, ta ki özgürlüğün, "öznel irade olduğu kadar gerçeklik ve gereklilik" olarak (Als Wirklichkeit und Nottvendigkeit ezistiert wie als sıtbjektive Wüle) da var olduğu andaki tam birleşmelerine erişene değin. Bu somut özgürlüğe ulaşabilen varlık nedir? Fransız Devri-mi'nin yarattığı biçimiyle yurttaştır, ama somut, tarihsel bir ulusun, bir "Volk"'un yurttaşıdır. Hegel burada, Luther'in olduğu gibi Her-der'in de halefi ve akim soyut evrenselliğine, bu evrenselliğin karşıtı olarak çabucak saçma ve yıkıcı bir hal alacak olan sınırsız bir farkçılığı önererek değil, Herder'de merkezi bir Önem taşıyan, 'tarihsel anlamda gerçek olan her ulusun, her kültürün aklın ilerlemesine katkıda bulunacağı' fikrini sunarak direnen kültürelcilerin de atasıdır.

İşte bu noktada Hegel, XVIII. yüzyıl Fransa'sı ve o dönemin bireyciliğinden son derece uzakta, buna karşılık Almanların gelişme düşüncesine son derece bilinçli bir biçimde bağlıdır. Özne soyut bir varlık değildir; kolektif yapıtlar ve yaşamda, özellikle de insanlık tarihine damgasını vurmuş olan büyük dinlerde mevcuttur ve bir akılcılaştırma düzeyinden diğerine değil bir tarihsel isimden bir diğerine geçer. Bu da Kant'tan Descartes'a, felsefi düşünceye egemen olan ikiciliği ve aynı zamanda da, tarihe ilişkin ahlakçı yargıları devre dışı bırakır. Hegel, sivil toplumda, insanın üretim ve çalışma yasalarına boyun eğişini gördüğünde döneminin sorunlarına yakındır ve bu bağımlılığa karşı yurttaşlığa, yani devletle ilişkiye çağrıda bulunur. Bu, sağda olsun solda olsun, bazı kişilerin devleti tarihle özdeşleştirdikleri ve toplumsal yaşamı dolaysız/anlık çıkarların savunulmasına indirgeyen günümüzde de yaygm biçimde mevcut olan bir fikirdir. Hıristiyan ikiciliği ne denli özgürleştirici olmuşsa, bu durum da aynı derecede tehlikeli yeni bir ikiciliği devreye sokar, çünkü artık evrensel değerleri taşıyan birey değil, o değerleri tarih içinde gerçekleştiren devlettir, bu arada da sivil toplum aşılmalı, yani somut tarihsel terimlerle ifade edcek olursak, devlet tarafından dene denmelidir. Bu görü, tıpkı dünyanın düşüşünü içselleştiren ve böylece Baba'smm iradesini de tamamlayan mutsuz vicdanın ana imgesini oluşturan İsa gibi, kahramanın kendi yitimiyle mükemmelleştiği yazgının anlatısı olan tragedyanın yüceliğine sahiptir. Hegel, Hıristiyanlığın ötesinde, Yunan sitesine, insanla yurttaşın özdeşliğine dönmez, çünkü onun üzerinde durduğu, Hıristiyanlıktaki ruhaniyle cismani ayrımının uğrağı, yasanın yerine ahlaklılığın geçişi ve dolayısıyla da öznelliğin doğuşu olarak özel dinin yaratılmasıdır; bu Öznellik olmasa Tin'in kendi-içine'e yükselişi gerçekleşemez. Tin kendisini ancak bölünerek, doğadan koparak, özgürlüğe dönüşerek bulabilir.

"Ama acaba parçalanmayla tümlük Hegel'de yalnızca birer fikir olarak mı bütünleşir? " diye sorar Marx. Tümlüğe çağrı ya Rousseau'nun genel iradesinin mirasçısı olan mutlak bir iktidarın yaratılmasına, ya da tüm tarihsel edimcilerin mutlak Tin tarafından yutulmasına -ki bu da, bizzat Hegel'in yapıtında tarih felsefesinin yerini, sanatı, dini ve felsefeyi toplumsal yaşamın üzerinde konumlandıran bir Tin felsefesine bırakmasıyla belirlenir- dönüşürken, parçalanmayla öznellik izleği bizi efendilerle kölelerin mücadelesi izleğine götürmez mi?

Hegel felsefesi, Devlet'te akim somutlaşmasını gören sağ bir yorumla, Tin'in parçalanmalarını doğayla toplum, akılla kâr arasındaki gerçek çelişkilere dönüştüren ve bu tam anlamıyla toplumsal mücadeleyi gizlediklerinden dolayı dinsel ve kültürel ideolojilerle çatışan sol bir yorum arasında, belki bir tercih yapmak durumunda değildir. Ama böylesi felsefi fikirleri tarihsel pratiklere, Öznelliğin kendini kanıtlamasıyla tümlüğe götüren hareketin birbirinin karşıtı olduğunu -ki bu da, tarihsele iliğin düşlediği gibi Özne'yle tarihin birliğini bozar- görmeksizin uygulamak pek güçtür. Bu, hem iktisadi belirlenimcilik, hem de proletaryanın özgürleştirici/kurtarıcı eylemine bir davet olan marksizmde karşımıza çıkan bir sorundur.

Ama hiç kimse tarihselciliğin entelektüel iddiasmı Hegel kadar ileri götürmemiş ve devrim öncesi dönemin iki entelektüel geleneğiyle, yani Özne'ye saygı ve İlerleme ve akla inanç geleneğiyle böylesine güçlü bir biçimde bütünleşmemiştir. Hegel'in tarih felsefesi dramatik bir güçle yüklüdür ve Condorcet'nin akıllı iyimserliğinden çok İsa'nm tüm insanlığı kurtarmasına ilişkin Hıristiyan tarihine yakındır. Hegel'den sonra, artık, XVIII. yüzyılda olduğu gibi, toplumsal edimcilerden tarihsel olmayan biçimde söz etmek olanaksız bir hal almıştır. Akıl da, özne gibi Tarih'e dönüşmüştür.

Praxis

Tarihselci düşüncenin en büyük tehlikesi toplumsal edimcileri, tarihsel bir dönüşüm öğesi olan devlete bağımlı kılması, öznelliği, yalnızca, önce nesnel, sonra da mutlak tinin ortaya çıkmasında gerekli bir uğrak olarak görmesidir.

Tarihselciliğin önemli eğilimlerinden biri, tarihle özdeşleştirilen bir Özne adına konuşarak, özneleri, yani Özgürlüklerini artırmak için kendi durumlarını dönüştürmeye çabalayan edimciler anlamında özneleri ortadan kaldırmasıdır.

Marx'ta da, tıpkı Hegel ya da Comte'da olduğu gibi,.tarihselci düşünce, kendi tarihini oluşturan insan fikrini ortaya atar ama bunu, o fikri hemen silme amacıyla yapar, çünkü tarih akim tarihidir ya da (ki bu da aynı genel inancm farkh yorumundan başka bir şey değildir) doğanm saydamlığına doğru bir ilerleyiştir. XVII. ve XVIII. yüzyıllarm düşüncelerinde yaygın olan, egemen olan, akılla Öznenin, yararcılıkla doğal hukukun yüz yüze gelmesiydi; XIX.

yüzyıl tarihselciliği Özne'yi aklın, özgürlüğü tarihsel gerekliliğin, toplumu devletin içinde eritir.

Tarih felsefesi, özgürleştirici gücüyle öznenin Tarih'e tabi kılınması arasmdaki çelişkiyi en dramatik biçimde Marx'ın düşüncesinde yaşar. Marx'ın ilk eğilimi, din, hukuk ve siyaset gibi soyut kategorilerin ardmda pratikler bulmaktır. Daha önce de karşımıza çıkan Fransa'daki siyasal kategorilerin egemenliğini mahkûm etmesi buradan gelir. Robespierre'in öğretisel ruhu ve Napoleon'un otokrasisinin ardmda, burjuva bireyciliğinin utkusunu görür, tıpkı Komün yöneticilerinin goşist söylevlerinin ardmda Fransız işçi sınıfının zaafını ve hukuksal bir kategori olan mülkiyetin ardmda emeği ve toplumsal üretim ilişkilerini gördüğü gibi. İster iktisatçı, ister filozof ya da Enternasyonal'in yöneticisi olsun, Marx„ 1844'teki üçüncü Eîyazmalart'nda dediği gibi sürekli bir şekilde "nesnel dün-

^jn yabancılaşmış belirleniminin ortadan kalkmasıyla" birlikte j0ğacak olan

"olgucu (pozitif) hümanizma"ya çağrıda bulunur.

Marx, artık pazar toplumu değil fabrika toplumu olan bir toplum üzerine düşündüğünden dolayı, sanayileşmenin toplumbilim-cisidir. Ticaret için elzem olan huzur ve adaleti mümkün kılan hukuk, dolayısıyla da ahlak kurallarına saygı duyulmasını sağlama gibi bir kaygısı yoktur; o, insanların metaya indirgendiği, ücretin, ancak üretim gücünün biyolojik olarak yeniden üretilmesi için yeterli düzeye inme eğilimi gösterdiği, insanın "türe

ortak varlığı"nın, para, bireyci nesne ve ideolojilerin egemenliği tarafından yok edildiği bir sanayi toplumunu gözlemler. Bu görü, 1844 ile 1847 arasında yazılan Feuerbach Üzerine Tezler'le, Özellikle de yapıtın ilk cümlesiyle doruk noktasma ulaşır: "Geçmişteki tüm maddeciliğin (Feuer-bach'ınki de dahil olmak üzere) uğradığı büyük bozgunun nedeni, somut şeyin, gerçek olarım, duyumsanabilen şeyin, o bağlamda, insanın duyumsanabilen etkinlikleri olarak, pratikler olarak, Öznel olarak değil de nesne ya da sezgi biçiminde kavranmasmda yatar." Oysa o pratik, her şeyden önce toplumsal üretim ilişkileridir. Eylemin toplum bilimi böylesi metinlerle doğar.

Tarihselciliğin tepe taklak oluşu, özellikle de XX. yüzyılın son çeyreğinde bizi Marx'ın düşüncesinden aşırı derecede uzaklaştırırken, bu metinlerin önemini bugün kabul etmemek mümkün müdür?

Pekiyi, yabancılaştırılan ve sömürülen o Özne, o "türe ortak" ya da toplumsal varlık nedir? İktisatçı ve siyasal militan olan Marx, proleterin durumuyla insanın yaratıcılığı arasmdaki çelişkiyi mutlak proleterleşmenin temel olgusu olarak kavrar. Bu, yaşanan bir çatışmadan çok nesnel bir çelişkidir çünkü o çatışma İşçi hareketinin Önemli ve Özerk bir edimciye dönüşmekten çok uzakta bulunduğu bir toplumda mevcut bile değildi. Bu belirleyici bir yön değişimidir.

Marx'ın düşüncesi toplumsal çatışmaların değil, bir yanda üretim güçleri ve tümlüğün, diğer yanda da sınıf egemenliği ile bireyci ideoloji arasındaki çelişkilerin bir çözümlemesidir. Kapitalizme karşı, Marx bir toplumsal harekete değil doğaya başvurur. Proleterlerin ve proletarya Enternasyonali'nin eylemi, bir çıkar grubunun kendi haklan adına yaptığı bir talep olamaz: tam tersine, olgucu eylem yeteneği tümüyle, kapitalizm tarafından esir tutulan üretim güçlerine dayanan yabancılaşmış emekçilerin, kapitalizmin çelişkilerini çatlatıp parçalayacak bir güce dönüşümüdür. Bizzat kendisi de, tümlüğe, yani doğanm, üretim güçlerinin ve daha da derinlerde insanın gereksinimlerinin özgürleştirilmesine doğru giden ilerlemenin hizmetinde olmayan hiçbir hareket olamaz.

Marx, "kurumsal" yanılsamaları yıkıcı nitelikteki eleştirisi ve pratiğin öncelikli konumunu sürekli anımsatmasıyla bu tür bir toplumbilimi olanaklı kılsa bile, hiçbir zaman bir toplumsal hareketler toplumbilimi oluşturmaz. Tam yabancılaşma, emekçilerin kendi tarihlerinin edimcisi olmalarını engeller.

Kapitalist egemenliğin yıkılması, o zamana değin egemenliğe tabi olan ve sonunda üretimin özyönetimine kavuşan bir edimcinin utkusuyla değil -bu, Proudhon'unkine yakın bir görüştür-, sınıfların kaldırılması ve doğanın utkusuyla sonuçlanacaktır. Marx'ın düşüncesi, kesinlikle, emekçi haklarının ve emekçilerin iktisadi ve toplumsal kararlardaki etkisinin hizmetindeki sendikal ya da siyasal bir işçi eylemine ilişkin reformcu ve sosyal-demokrat bir imge geliştirmez.

Öylesine aşırı bir köktenciliğe sahiptir ki, tüm kurumları ve ideolojileri çıkarın ve tahakkümün maskeleri olarak görür ve kapitalist sömürüyü alt etme konusunda yalnızca doğanın, ilerlemenin, aklın, insan ge-reksirümlerinin baskısının engellenemez gücüne inanır.

Marx'ın düşüncesi toplumsal edimciyi ortadan kaldırır. Yalnızca, XVIII.

yüzyılda pek gözde olan "ahlaksal bir varlık olarak" insana değil, aynı zamanda, özgürlük ve adalet değerlerinin önderliğindeki toplumsal harekete de gönderide bulunulmasını tamamen reddeder. Bu sözlerin kafaları karıştırması mümkündür.

Öyle ya, Marx İşçi Enternasyonali'inin en aktif militanı ve işçi hareketinin siyasal eyleme bağımlı kılınmasının en kararlı düşmanı olmamış mıdır? Bu söylenen doğrudur ama burada verilen yorumla çelişkili de değildir. Marx, sınıf toplumunun çelişkilerini aşma konusunda toplumsal hareketten çok doğaya çağrıda bulunur. Bu kitabın ikinci kısmında ele alacağımız, modernlik fikrinin en büyük yıkıcılarına, yani Nietzsche ve Freud'a, doğrudan eylemi savunan sendikacılara olduğundan çok daha yakındır.

Alman İdeoloji 'sinde açıklanan 1859'da yayınlanan "Ekonomi Politiğin Eleştirisinin önsözündeki ifadesiyle artık klasik bir nitelik kazanmış olan

-aşağıda aktardığımız- tarihsel maddeciliğin somut anlamı budur:

"Varoluşlarının toplumsal üretiminde, insanlar belirli, zorunlu ve iradelerinden bağımsız ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, maddi üretim güçlerinin belli bir derecesine tekabül eder. Bu ilişkilerin özü, toplumun iktisadi yapısını, yani hukuksal ve siyasal kaidenin üzerinde yükseldiği temeli oluşturur ve toplumsal bilincin belirli biçimleri buna verilen birer karşılıktır... İnsanların varoluşunu belirleyen bilinçleri değildir, tam tersine toplumsal varoluşları bilinçlerini belirler. Toplumun maddi üretim güçleri, gelişmelerinin

belirli bir düzeyinde, mevcut ürerim ilişkileriyle ya da, o zamana değin içinde hareket ettikleri ve üretim ilişkilerinin hukuksal ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkileriyle çatışmaya girerler. Daha düne kadar üretim güçlerinin gelişme biçimi olan bu koşullar değişerek ciddi bir engele dönüşür.

İşte o zaman bir toplumsal devrim çağı açılır." Son sözleri "İnsanlık, ancak üstesinden gelebileceği görevleri benimser"dir. Ve bu ifade, her ne kadar şiddete dayalı devrimci eyleme karşıysalar da, onunla ve tarihselci düşüncenin tüm tezahürleriyle birlikte eylemin anlamının, mutlak ilkelere dayalı kurumsal ve ahlaksal bir dünyanın kurulması olarak değil de, doğanın özgürleştirilmesi ya da o doğaya geri dönüş olarak algılanan tarihsel oluş'ta yattığını paylaşan İkinci Enternasyonal'İn ve pek çok reformcunun ekonomizmini doğrular niteliktedir.

Marx en üst düzeyde moderndir çünkü toplumu, kültürel değerlerin ya da, hatta, toplumsal hiyerarşinin çevresinde örgütlenmiş bir sistem olarak değil, insan etkinliğinin tarihsel bir ürünü olarak tanımlar. Ama modemist görüsünü bireycilikle özdeşleştir-mez; tersine, onun sözünü ettiği insan, yani, bir üretim biçimindeki, teknik bir evrendeki ve mülkiyet ilişkileri içindeki yeriyle tanımlanan toplumsal insan, her şeyden önce, akücı bir çıkar arayı-şıyla değil toplumsal ilişkilerle tanımlanan bir insandır. Bu konuda, Louis Dumont'un yaptığı gibi, holizm ve bireycilik karşıtlığına başvurmak yetersizdir çünkü o insan, her ikisi de edimcinin toplumsal

bağlamda tanımlanmasını ihmal eden bu iki yaklaşımın da uzağında konumlanır.

Gerçekte Marx "insan hakları"nı, ahlaksal Özne'yi savunmaz; toplumsal düzenin yabancılaştırıcı yapılanmalarına karşı çıkardığı şey insanın gereksinimidir. Nietzsche'nin ve ondan sonra da Freud'un yapacağı gibi, bunu

"Bu" olarak adlandıramaz mıyız? Ta-rihselcilik, Hıristiyanlıktaki ahlaksal tanrıyı başından savmıştır. Onun yerine, önce ilerlemeyle düzeni bir araya getirmeye ilişkin basit iradeyi, sonra da, daha derinlikli bir biçimde, Hegel'de, bizi mutlak Tin'in utkusuna götürecek olan ve Marx'ın, toplumsal ve iktisadi pratiklerle yakınlaşarak, doğanın ve akim, egemen sınıf ve onun öğeleri tarafından inşa edilen savunmaları yıkan akınına dönüştürdüğü, diyalektiği koymuştur. Tüm bu entelektüel girişimlerin merkezinde karşımıza çıkan, tanrısal vahiyin ve doğal hukukun yerini alan, tümlük saplantısıdır. Her halükârda, sivil toplumda ortaya çıktığı biçimiyle, yani önce burjuva, sonra da işçi hareketi olarak toplumsal edimcinin yeri yoktur. Tarihselcilik, aslında, Ta~ tih'in tarih felsefesine ve ister akıl, ister tin ya da doğa biçiminde 100

tanımlansın, toplumsal olanın toplumsal olmayana bağımlı kılınmasıdır.

Ama, neredeyse sınırsız bir kapitalizmin egemenliği altındaki ilk sanayi toplumlarına çok uygun düşen bu toplum görüsü, her tür kişisel Özne düşüncesine de vazgeçilmez bir Öğe katar. Çünkü, her ne kadar, Marx'a göre, işçi eylemi ancak tarihin yönünde gittiği takdirde sonuca ulaşabilirse de, toplumun bir makine ya da organizma olarak tasarlanmasını yıkar. Gerçekte, Tanrı'nın yok olması ve toplumsal yararcılığın reddi, özgürlüğün olumlanması için iki yol açar: Ya, sanat, cinsellik ya da felsefe aracüığıyla Varhk'a dönüş ya da Özne'nin ve o öznenin özgürlüğünün olumlanması -ki

bu, eğer o özgürlük, egemen güçlere karşı verilen mücadelelerde vücut bulmuyorsa, sonuçta kof çıkabilir-.

Marx da tıpkı Nietzsche gibi her tür Özne'ye çağırıyı geri çevirir ama, yapıtından ayrı tutulamayacak olan işçi hareketi, burjuva devrimlerinin tükenmesinden sonra, Özne'ye çağrının en temel ifadesi olmuştur. Burada da, pek çok başka örnekte olduğu gibi, pratik kuramın Önünde gitmiştir.

Ama pratik, genelde kuram ve kuramdan esinlenen siyasal eylem tarafından ezilmiştir. Siyasal yöneticiler, gitgide, proletaryanın ve ezilen ulusların eyleminin -bu eylemin, olumsuzlamanın olum-suzlanmasının ötesinde, kendiliğinden yol alamadığını söylerler-insanla doğanın, iradeyle akim barışmasının olumlu eylemine dönüşümünün tekelini kendilerine mal etmişlerdir. Marksizm pek ender olarak kolektif eyleme ilişkin bir toplumbilime yönelir. Hatta bu tür bir toplumbilim üzerine o denli az çözümleme üretmiş olmasından dolayıdır ki, Georg Lukacs'ın hem marjinal, hem de temel yapıtı Tarih ve Sınıf Bilincİ'nin kalıcı bir öneme sahip olduğunu kabul etmek gerekir. Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde Hegelcİ-marksist tarihselciliğin tarihi bu yapıtla son bulmuş ve totalitarizmin utkusu ilan olunmuştur. Burjuvazi, der Lukacs, kendi çıkarlarının bilincindedir, Öznel bir sınıf bilincine sahiptir ama tarihsel sürecinin tümlüğüne ilişkin bir bilince sahip değildir, olmayı da reddeder. Feodaliteyle mücadele ettiği sıralar böyle bir bilince sahipti ama proletaryanın saldırısına uğradığında ve öznelle nesneli birbirinden ayırarak toplumsal ilişkilerin her tür çözümlemesini reddettiğinde, bu bilinci yitirdi. Proletarya ise, tersine, Lukacs'a göre, bir sınıf bilincine ulaşır ama bu hiç de sınıf öznelliği değildir, hatta sınıf öznelliğinin tam tersi, yani çıkarlarının tarihsel gereklilikle öz-deşleştirilmesidir. "Böylece proletarya, aynı zamanda, hem kapitalizmin sürekli bunalımının bir ürünü, hem de kapitalizmi bunalıma iten eğilimlerin gerçekleştiricisidir" (s. 62). Bunun daha da açık bir hiçimde ifade edildiği bir başka yer daha vardır: "Bu bilinç, tarihsel gereklÜiğin ifadesinden başka bir şey değildir. Proletaryanın gerçekleştirecek

'idealleri' yoktur." (s. 220- 221). Yine, biraz daha ilerice Lukacs, şunu ekler:

"İşçi eylemi, buna karşılık, asla 'pratik ola-raİc' tarihin akışının üzerinde yer alamaz ve o akışa basit dilekleri va da basit bilgileri dayatamaz. Çünkü

proletaryanın kendisi, toplumsal evrimin, bilinçli bir hal almış çelişkisinden başka bir şey değildir".

Praxis budur: Ne çıkarların basit bir savunması, ne de tersine, bir idealin izlenmesi... Praxis, bir sınıfın çıkarlarının o sınıfın yazgı-sıyla, tarihsel zorunlulukla özdeşleşmesidir. İşçiler de, tıpkı herhangi bir başka toplumsal kategori gibi, sömürülür, yabancılaştırı-hr ve baskı altında tutulurken bu tümellik bilincine kendiliğinden yükselmezler. Kendi için bilinç, devrimci partidir. Yalnızca parti, ta-mamiyle yabancüaşmış bir sınıfı, sınıflı toplumu mutlak bir biçimde yok etme ve insanlığı kurtarma yeteneğine sahip devrimci bir edimciye dönüştürebüir. Lukacs bu satırları yazdığında komünist parti üyesidir; Bela Kun'un bakanlığını yapmış ama aynı zamanda da işçi konseylerinin savunucusu olmuştur. Dolayısıyla leninizmi-ni karikatürleştirmek yersizdir; bununla birlikte şöyle der: "Böylece, proletaryanın utkusu, kendisinden önceki sınıflarmki gibi, sınıfın toplumsal olarak veriri varlığının dolaysız gerçekleştirilmesi değil; genç Marx'ın daha önce kabul ettiği ve altını iyice çizdiği gibi, kendisinin kendisini aşmast'dır" (s.97). Bu aşma, proletaryayı, Lukacs'ın kendi terimleriyle söyleyecek olursak, -praxis'm gerçekliğini değiştirdiği bir nesne-Özne haline getiren bu tümellik bilincine geçiş, kitle yerine, tarihin anlamım elinde tutan ve devrimci entelektüellerin başmı çektiği parti tarafından tamamlanmaz mı? "Proletarya tarihsel görevini, ancak kendi kendini ortadan kaldırarak, sınıflı toplumu yok edip sınıfsız bir toplum yaratarak yerine getirir." Yalnızca Lukacs'm düşüncesinin değil, bir eğilimi bir diğer eğilimle karşı karşıya getiren tartışmaların ötesinde, devrimci marksist düşüncenin de merkezinde yer alan bu ifadeler, tarihsel dönüşümün, sınıflı toplumdan sınıfsız topluma geçişin yaratıcısı olarak devrimci partinin mutlak iktidarını temellendirmiştir.

Revolution dans la revolıttion'da (Devrim İçinde Devrim) yaz-dıklarıyla Regis Debray ya da foco revolucionario'yu uygulayanlar §ibi, kimileri daha da radikal olmuşlardır. Bunlara göre, Latin Amerika'nın ya da başka bölgelerin emperyalizme bağımlılığı öylesine tamdır ki, kitle eyleminin buralarda olanaksız olması bir yana, Evrimci bir partinin varlığı büe olasılık dışıdır. Yalnızca hareket

halindeki, yani kökleri herhangi bir topluluğun içinde yer almayan bir gerillanın silahlı eylemi emperyalizmin en zayıf halkasına, yani çürümüş ve baskıcı ulusal devlete ulaşabilir. İşçi ya da köylü sınıfıyla devrimci eylem arasındaki ayrılık hiçbir zaman bu kadar ileri götürülmemiştir. Anti-emperyalist mücadeleyi Bolivya'dan başlatan Guevara, ne ülkenin en temel sendikal gücü olan maden işçileriyle ne de komünist partisiyle bir anlaşma yapmaz, gerillalarını, çiftçilerin İspanyolca'dan çok Guarani dilini konuştukları ve üstelik de toprak reformundan yararlanmış oldukları bir bölgeye yerleştirir. Bu da kısa zamanda ezilmesi ve ölümüyle sonuçlanır. Pek çok başka ülkede de, entelektüeller ve diğer siyasal militanlar toplumsal kökeni olmayan ve Küba'da gerçekleşmiş olan utkusu ancak proletaryasız bir diktatörlüğü doğuran bu tür gerilla mücadelesine girişir. Bu en uç durumdur ama devrimci marksist eylemin genel mantığını da ortaya çıkarır. Başarılı olduğu yerlerde, sınıflı toplumdan sınıfsız topluma geçişi gerçekleştirmiş olduğu doğrudur, ama sınıflar ortadan kaldırılmışsa, bu mutlak bir iktidar ve o iktidarın aygıtı yararına olmuştur. Bunlar, bir yandan zabıtacı olarak kalır ve toplumsal edimcilerin özerklik ve ifade özgürlüğüne karşı çıkarlarken, zamanla daha çok teknokratik ve bürokratik bir hale gelen sürekli bir terörü de uygulamışlardır.

Marksist düşünce toplumsal bir hareketin oluşmasına yol açamaz. İşçi sınıfının siyasal kolunu oluşturan, marksizmin kendisine verdiği ve en etkili biçimiyle sosyalizm değil sosyal demokrasi olmuştur. İşçi hareketi bir toplumsal edimciye, demokratik bir siyaseti harekete geçirmek için eşitlik ve adalete ilişkin ahlaksal ilkelere başvurulmasını önvarsayan bir özerk eylem olanağı vermek istemiştir; marksist sosyalizm, tersine, sınıf öznelliğine karşıdır, demokrasiye yabancıdır ve toplumsal adaletten çok daha fazla tarihsel bir yazgının gerçekleşmesiyle ilgilenir. Marx, Hegel'den sonra bir Özne felsefesi oluşturma bilincini taşımışsa da, bu sözcük, bizim öznellik ve öznelleştirmeden ya da özgürlük ve sorumluluktan anladığımızdan fersah fersah uzak bir anlam taşır. Lukacs "Mark-sizmi burjuva biliminden belirleyici bir biçimde ayıran, tarihin açıklanmasında

iktisadi motiflerin Öncelikli olması değil, tümlüğe ilişkin bakış açısıdır" (s. 47) demekle çok haklıdır. Oysa o bakış açısı tikel bir edimcinin bakış açısı olamaz; ancak tarihsel gerçekliğin, o gerçekliği gerçekleştirmek üzere mutlak iktidarı eline geçiren tastamam siyasal bir mimarının bakış açısı olabilir.

Öznellik bir burjuva değeri olarak ortaya çıkarken, ister devrimci olsunlar, ister Mathiez'in Michelet'ye söylemekten pek hoş-

landığı gibi küçük burjuva, tarihsel tümlüğe çağrıda bulunan görüler, bir sınıf ya da bir ulusu tarihin doğal hareketiyle, dolayısıyla da bir fikirle öylesine özdeşleştirirler ki, gerçek toplumsal edimci-ler salt birer kaynak, daha pratik olarak da bir partinin ya da entelektüellerin adına konuştuğu "kitleler" olup çıkarlar. Kendisini pratikleri dahilinde anlamak ve bu pratikler aracılığıyla dönüşmek için hukukun ve ahlakın özleri ve ilkelerine ilişkin aldatıcı yanılsamaları deviren ve öz tarihinin edimcisi olan bir insanlık görüsü, toplumsal edimcilerin, özellikle de sınıfların (şiddet yoluyla ya da yumuşak bir biçimde, totaliter ya da bürokratik yöntemlerle) meşruluğunu, Tarihin yasalarmı bilme iddiasına dayanarak ilan eden bir siyasal elitin mutlak iktidarına boyun eğmesi sonucunu doğurur.

'"İ,

Bugün, deneyimlerimiz sayesinde, ilerleme, halk ve ulusun, para- ^'; nın, dinin ya da hukukun koyduğu engellerin karşısında durama-

?V

yacağı bir tarihsel gücü yaratmak üzere, devrimci heyecan içinde ^

erimediğini biliyoruz. Devrim çağının düşünü kurduğu bu tarihsel 1

bireşim (sentez), Michelet'nin düşlerine karşın, asla kendiliğinden gerçekleşmedi. Yalnızca, kendilerini devrimin saflığı ve birliğiyle

özdeşleştiren devrimci yöneticilerin mutlak iktidarını doğurdu. Tarihsel sürecin birliği ancak toplumsal edimcilerin çoğulluğunun ve bunların arasındaki ilişkilerin karmaşıklığının yerine, ulusun, halkın, içinde kaba kuvvetin yasasının ve hainlerin cezalandırılmasının egemen olduğu kuşatılmış bir topluluğun oluşturduğu Bir'i koyarak gerçekleşti.

Devrimler demokrasiye her zaman sırtlarını döndüler ve sınıflara bölünmüş bir toplumun çeşitliliğine bir birliği dayattılar; bu birlik ise ancak diktatörlüğün birliği olabilirdi. Hatta toplumsal edimcilerin kamu yaşamına etkin katkısı (genel oy hakkının 1848'den beri var olduğu Fransa'da bile) az olduğundandır ki, siyasal elitin halk üzerinde, toplumsal sınıflar üzerinde, Terörle birlikte başlayan ve XX. yüzyılın totaliter rejimleriyle birlikte sürekli bir hal alan egemenliği kuruldu.

Bİr an için, benim bu kitap boyunca savunduğum fikri, yani modernliğin akılcüaştırmayla öznelleştirmenin gitgide daha çok birbirinden ayrılmasıyla tanımlandığı fikrini kabul edecek olursak, tarihin doğal yasalarıyla kolektif eylemin temel birliği iddiası mo-104

demliğe sırt çevirir. Bu birlik, ideologların küçük çevresini aştığ andan itibaren, kaçınılmaz bir biçimde yapay ve otoriter bir birliğ dayatan mutlak ve baskıcı bir iktidarın kurulması sonucunu doğ^ rur. Bu birlik, hem maceraya girince kendi içindeki akılcılığı yitiren iktisat dünyasına, hem de evrensel görevleri adına kimlikleri ellerinden alınmış olan toplumsal edimcilere dayatılır. Devrim çağının dolambaçlı yollardan vardığı yer, Terör, halk adına halkın ezilmesi ve devrim adına devrimcilerin öldürülmesi oldu. Modernlikle toplumsal hareketliliğin birliğini iddia ettiğinden dolayı, iktisadi başarısızlık ve Satürn-devlet* tarafından yutulan toplumun yok olusu sonucunu doğurdu.

İlerlemenin utkusu, zorunlu olarak toplumun doğallaşmasıyla sonuçlanır. Ve bu doğallaşma adına modernliğe ve modernliğin devrimine karşı çıkanlar, ayrık otlan yolmakla yükümlü iyi bahçıvanlar tarafmdan ortadan kaldırılması gereken birer engel, birer toplumsal olmayan öğe olarak görülür. Şimdi ise, ideolojinin iradeyle gerekliliğin özdeşliğini en güçlü biçimde ilan ettiği, tarihi hem özgürlüğe doğru yükseliş, hem de doğanın

özgür kümması olarak gördüğü, toplumsal olanı kozmos'un içinde eriterek utkuya ulaştırdığını sandığı bir anda, modernliğin kendini tamamiyle yıkışına ulaşmış durumdayız. Modernliğe ilişkin bu aşırı fikir, siyasal iktidarın ekonomi ve kültürü denetlemediği Batı modernleşmesinin en etkin merkezlerinde kendini tam olarak kabul ettirmeyi başaramadı, ama modernleşme büyük engellerle karşılaştığı bölgelere yayıldıkça daha iradeci bir hal aldı ve devrimci fikirle de iyice özdeşleşti.

Dolayısıyla, günümüzde entelektüellerin birinci görevi, büyük tarihselci bireşimin tehlikeli bir düş, devrimin de her zaman demokrasinin karşıtı olduğunu ilan etmektir. Modernlik, Bir'in, Tek'in utkusu değil, tersine ortadan kalkması ve yerini akılcılaş-mayla bireysel ve kolektif özgürlük arasındaki zorlu ama gerekli ilişkilerin denetlenmesine bırakmasıdır.

Böylece, Hıristiyan düşüncesi ve doğal hukukun Aydınlanma felsefesi önündeki bozgunundan sonra, kendi kendimize sormamız gereken, tarihselcilikten sonra gelecek olan Öznelliğe dönüşün nasıl bir biçim alacağıdır. Böylesi bir ifadenin en azından iki iyi yönü vardır. Birincisi, bizim bugün, bizden Önceki iki yüzyıla da eşit mesafede konumlanmamız, kendimizi aynı zamanda hem akla daveti, hem de insan-Özne'nin özgürleşmesini kabul etmeye zorlamamız-

* Satürn'ün bereket, bolluk tanrısı olduğu düşünülürse, "refah devleti"

anlamında kullanılıyor (Ç.N.).

dır. İkincisi ise, bizim düşüncemizin, kuşkusuz bir modernleşme biçimleri Ölçeği ya da iktisadi büyümenin evreleri şeklinde değil de, toplumun (etkililikle özgürlük arasmdaki ilişkilerin yeniden tanımlanmasını gerektirebilecek olan) kendi kendine müdahale biçimleri arayışı olarak tarihsel bağlamda konumlandırılmasıdır. Modernlik, daha önce söylediğimiz gibi, ilk önce geçmişin yıkılmasına, özgürleşme ve açılmaya öncelik tanıdı. Daha sonra tarih ve ilerleme filozofları modernliğe olumlu bir içerik verdiler. Bunu tümlük (totalite) olarak adlandırdılar; bu da,

totalitarizme öyle yakın bir terimdir ki karmaşıklıklarını ve tehlikelerini apaçık görmemek olanaksızdır. Bu durumda karşımıza çıkan soru,

"Modernliğin tek ve tümleştirici bir ilkeyle değil de, tersine akılcılaştırmayla öz-nelleşürme arasındaki yeni gerilimlerle tanımlanacağı yeni bir tarihsel durum, yeni bir toplum türü yaratılabilir mi? " olacaktır.

İKİNCİ KISIM

Modernliğin Bunalımı

BÖLÜM I

Çözülme

Bunalımın üç evresi

Modernliğin kurtarıcı gücü, modernlik başarıya ulaştıkça tükenir. Aydınlığa çağrı, dünya, karanlık ve cehalete, yalnızlık ve tutsaklığa boğulmuşken etkileyiciydi. Gece gündüz ışıl ışıl, yanıp sönen ışıkların tüketiciyi tavladığı ya da ona devletin propagandasını dayattığı bir büyük kentte o çağrının hâlâ kurtarıcı olduğu söylenebilir mi? Akılcılaştırma terimi, o zamana değin geleneksel otoriteler ve güçlülerin keyfi idaresinin egemenliğinde olan alanlara bilimsel ve eleştirel ruhu soktuğunda pek soylu bir anlam yüklenir; buna karşılık Taylor'cılık ya da işçilerin mesleki Özerkliğini kıran ve o işçileri, bilimsel olduklarını iddia eden ama çalışan insanın fizyolojik, psikolojik ya da toplumsal gerçekliklerine tarafsız kalan, salt kâra hizmet eden birer araçtan başka bir şey olmayan ritim ve buyruklara tabi kılan başka çalışma yöntemlerine işaret ettiğinde ürkülecek bir hal alır.

Eskiden sessizlik içinde yakıyorduk, şimdi gürültü içinde yaşıyoruz; eskiden yapayalnızdık^ şimdi kalabalığın içinde yitmiş bir durümctayız; pek az mesaj alıyorduk, şimdi mesaj bombardımanına "tutuluyoruz. Modernlik bizi, içinde yaşadığımız yerel kültürün dar sınırlarından çekti aldı; ve bir yandan bireysel Özgürlük dünyasının, öte yandan da kitle toplumu ve kültürünün içine attı. Uzun zaman eski düzenlere ve bu düzenlerin mirasına karşı savaştık ama XX. yüzyılda, en dramatik özgürleşme çağrıları, yeni rejimlere, bjr sürü_otoriter düzenin yaratmaya

çalıştığı yeni toplum ve ye-nijnşana sesleniyor, devrimler de, birtakım Başka devrimler ve o devrimlerin.doğurduğu rejimleri hedef alıyor.

Modernliğin ana gü-

cü, yani kapalı ve bölümler halindeki bir dünyanın açılma gücü mübadeleler çoğaldıkça ve insanların, sermayenin, tüketim mallarının, toplumsal denetim araçları ve silahların yoğunluğu arttıkça tükeniyor.

Cemaatlerimizden çıkmak ve hareket halindeki bir toplumun oluşumuna katılmak istiyorduk; şimdi, kalabalıktan, kirlilikten ve propagandadan sıyrılmak istiyoruz. Kimileri modernlikten kaçıyor ama bunların sayıları pek fazla değil, çünkü modernlik merkezleri kullanılabilir kaynakları öylesine biriktirdiler ve dünyanın bütününe Öylesine tam olarak egemen oldular ki, artık modern-öncesi bir yer olmadığı gibi "iyi vahşiler" de yok, yalnızca hammadde ya da kol emeği rezervleri, askeri idman alanları ya da konserve kutuları ve televizyon programlarıyla dolu kenar mahalleler var. Çoğu, pek sık ilan edildiği gibi, karanlık geçmişle parlak, hatta, Sovyet bürokratlarının iki yüzlülüğüne saldıran Zinoviev'in kullandığı başlığı benimseyecek olursak, göz kamaştırıcı bir gelecek arasındaki karşıtlığı yeterli bulmuyor. Her halükârda, söz konusu olan, modernliği reddetmekten çok tartışmak, her şeyiyle geleneğe karşı olan bir modernliğe ilişkin bütünsel imgenin yerine, kültürel amaçlarının olumlu, ama aynı zamanda da olumsuz veçhelerinin ve modernliğin kültürel temasma özgün bir toplumsal içerik kazandıran, egemenlik ya da bağımlılık, bütünleşme ya da dışlanma ilişkilerinin çözümlemesini koymaktır. Modernliğe övgüler, çoğunlukla tüm modernleri ortak bir cepheye davet etmiş, daha da somut olarak herkesin modernliği yöneten elite bağımlı olmasına çağrıda bulunmuştur. Modernliğin eleştirisi, çoğu zaman modernliğin reddine değil, bu sözcüğün (critique*) kökeninde taşıdığı anlama uygun ola-. rak, insanı bir "ya hep ya

hiç"e hapsetmek yerine -ki bu durumda her şeyi yitirme korkusuyla olmadık şeyleri kabullenmek zorunda kalırız- modernliğin öğelerinin birbirinden ayırmaya, bu Öğelerin her birini çözümleme ve değerlendirmeye yol açar.

Modernlik fikrinin bu biçimde tükenmesi kaçınılmazdır, çünkü o fikir yalnızca yeni bir düzeni çağrıştırmaz, aynı zamanda da bir hareket, Schumpeter'in kapitalizm tanımını kullanacak olursak, yaratıcı bir yıkımdır.

Hareket, uzun zaman hareketsizliğe mahkûm edilmiş olanlara çekici gelir; hiç durmadan sürdüğünde yorar ve vardığı yer kendi kendinin daha da hızlanmasıdır.

Modernlik yapıcı olmaktan çok eleştirel bir kavram olduğundan, bizzat kendisi de aşırı derecede modern olmak zorunda kalan bir eleştiriyi davet

* Fransızca'da critique (eleştiri) sözcüğünün kökeni, Yunanca krino'dan gelir.

Krino, yargılama anlamıyla birlikte ayırma, ayrıştırma anlamlarını da taşıyan bir yüklemdir (Ç.N).

eder; bu da bazı özlemlere -ki bunların pek kolay bir biçimde tehlikeli yollara saptığını biliriz- karşı bir tür korumadır.

Modernliğin tükenişi, çabucak, araçsal akılcılığınkiler dışmda ölçüt tanımayan bir eylemin kaygı uyandırıcı anlamsızlık duygusuna dönüşür.

Horkheimer, "nesnel akıl'ın, "öznel akıl'a doğru düşüşünü, yani akılcı bir dünya görüsünden tümüyle teknik bir eyleme geçişi -akılcılık bu eylem dolayımıyla, ister bir diktatörün, ister tüketicilerin olsun, artık akla ve aklın tıpkı doğal düzeni olduğu gibi toplumsal düzeni de düzenleyici ilkelerine tabi olmayan, gereksinimlerinin hizmetine sokulur- mahkûm etmiştir. Bu kaygı, görüş açısının tersine dönmesi sonucunu doğurur. Modernlik, birdenbire, Horkheimer, Adorno ve onların oluşturduğu Frankfurt Okulu'nun oldukça Ötesinde, etkiledikleri kişiler tarafmdan "aklın çöküşü" olarak adlandırılır. Bu, modernliğin en büyük çözümleyicisi olan VVeber'in endişesini daha da ileri götüren bir fikir yürütmedir. Dünyevileşme ve dünyanın büyüsünün bozulması, teknik eylemin içinde harekete geçtiği

olaylar (fenomen) dünyasıyla, yaşamımıza ancak ahlaksal görev ve estetik deneyim aracılığıyla giren Varlık dünyasının birbirinden ayrılması, bizi Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu'nun sonundaki o pek ünlü ifade doğrultusunda demir bir kafese -bu izlek, daha sonra, çalışmasının başlangıcında Jurgen Habermas tarafından yoğun biçimde ele alınacaktır- hapsetmez mi? Max VVeber, modernliği araçların akılcılığıyla tanımlar ve bunun değerlerin akılcı ereğinin karşıtı olduğunu belirtir; bu durum da, somut olarak, modern insanın ayırıcı niteliğini oluşturan sorumluluk ahlakıyla, akılcılaşmış bir dünyada, tıpkı karizmatik otorite gibi, ancak çok özel durumlarda uygulanabilen inanç ahlakı arasındaki karşıtlıkta ifadesini bulur. VVeber'deki modern dünya imgesi budur: Günlük akılcılaştırmayla, arada bir ortaya çıkan bir tanrılar savaşının birlikte varoluşu. Bu Kant'çı yaklaşım, Avrupa ülkelerinde çoğu zaman ılımlı ifadelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur; örneğin, XIX. yüzyılda Fransa'daki laik okulun yaratıcılarına esin kaynağı oluşturan bu yaklaşımdır. O

yaratıcıların birçoğu protestandı ve laiklikleri, dinsel inançlara karşı kesinlikle saldırgan değildi. Onlar, yalnızca, özel kanaatlerle, okulun içinde yer a-lacağı ve ancak akılcı ve eleştirel düşünceyi kabul etmek durumunda olan bir kamu yaşamı arasında katı bir sınır çizmek istemişlerdi. Kilise'yle devlet ayrımı, böylece hem Katolik burjuvaziye, hem de bu ılımlı hoşgörüyü bir toplum karşı-projesi adına sorgulayan devrimci işçi hareketine karşı kendini koruyan

"ilerlemeci" bir Orta sınıfın pek işine geliyordu. VVeber'e göre modernlik Gök'le Yer ara-112

sındaki ittifak ve birliği ortadan kaldırır. Bu da dünyanın büyüsünü bozar ve sihiri yok eder ama aynı zamanda da akılcı kozmolojileri kırar ve gerçekten de nesnel akim egemenliğine son verir. Araçsal akılcılığın egemenliğinden hoşnut olunsun ya da olunmasın, tümüyle akim bilim tarafından açımlanan yasalarıyla yönetilen bir dünya fikrine geri dönmek mümkün değildir.

Modernliğin ortadan kaldırdığı tanrı, anlaşılabilir bir dünyayı yaratan tanrı olduğu kadar ayinlerin ve papazların tanrısıdır da. Kant'ın ikiciliği ve bu ikiciliğin Weber tarafından yeniden yorumlanmış biçimi kabul görsün ya da görmesin, artık bir dünya düzenine, insan davranışlarının yalnızca özel bir türünü oluşturduğu doğal olayların tam birliğine inanmak mümkün değildir.

Akılcı entelektüellerin en önemlileri bu tam büyü bozumu imgesini reddeder.

Onları halen büyüleyen cinli perili söylenceler değil, Yunan-Hıristiyan düşüncesinin egemen olduğu onca yüzyıldan beri aktarılmış olan Logos fikridir.

Nesnel akla duyulan bu Özlem hiç kimsede Horkheimer'daki kadar güçlü olmamıştır.

Alman kültürünün Hitlercilik tarafından yıkılması, sürgüne uğratılması, büyük bölümü, akim evrenselliğiyle herhangi bir başka toplumsal gruptan çok daha fazla özdeşleşmiş olan Avrupa Yahudilerinin soykırıma uğratılması, nesnel akim çöküşünün, pusulasını şaşırmış bir burjuva toplumunun bunalımlarından geçerek Nazi barbarlığına varacağına ilişkin trajik duygusunu rahatlıkla açıklar. Çoğu zaman marksizm, kendisini Antik Çağ'ın büyük düşünürlerinin mirasçısı olarak sunan bir olguculuğa yaşam vermiş ve kaygılı entelektüellere dünyanın akılcı düzenine ilişkin bütünleşmiş, istikrarlı bir İmgenin avuntusunu sunmuştur.

Frankfurt Okulu, siyasal iler-lemecilikle kültürel gelenekçiliği birleştiren, dünya düzenine duyulan özlemle toplumsal eleştiri karmasının en mükemmel biçimde bir arada bulunduğu yer olmuştur.

Modernlik bunalımının bu iki evresi, yani başlangıçtaki özgürleştirme hareketinin tükenişiyle, kendini teknik ve araçsal eylemin içine kapatılmış

hisseden bir kültürün anlamını yitirmesi, bizi, modernliğin eksikliklerini değil de, bizzat olumlu amaçlarını sorguladığından dolayı daha da radikal olan üçüncü bir evreye götürür. Bu kitabın ilk bölümünden beri, ahlakın toplum-ötesi temellerinin ortadan kalkmasının, toplumsal ahlakın, yararcılığın ve işlevselcili-ğin utkusunu getirmiş olduğunu algılarız. İyi

olan, topluma yararlı olandır. Hepimiz iyi yurttaş, iyi işçi, iyi baba, ya da iyi kız olalım. Her ne kadar anayasacılar sonuç olarak İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi nde görevlerden sözetmemeye karar vermişlerse de, hak

fikri görev fikrinden ayrı tutulamaz. Ama herkesin hizmet etmek zorunda olduğu bu toplum, yalnızca Rousseau'nun sözünü ettiği ve memurların, yani devletin, bağımlı kalmak zorunda oldukları genel irade değil midir? Tüm'ün bölümlerden farklı bir şey olduğunu ve onları yönetme eğilimi gösterdiğini düşünmemek mümkün müdür? Toplum'un, ilk önce de Devlet'in, bir toplumsal ilişkiler şebekesi, dolayısıyla da çoğulluğun uzamı olan toplumsal yaşama Bir'in mantığını dayattığını görmemezlik edebilir miyiz? Devletin çıkarıyla bireylerin çıkarlarının özdeşliğine, insanla yurttaşın Özdeşliğine bugün hâlâ kim inanır ki? Devletle Kilise ayrımına, daha da önemli ve radikal olan toplum-devlet ayrımını eklemek gerekir; bu da, bir bütün, sistem ya da toplumsal oluşum olarak toplum fikrini reddetme ve toplum fikriyle, açık, değişken, çoğul toplumsal yaşamın gerçekliği arasındaki karşıtlığın altını çizme anlamına gelir.

Toplumsal düşünce, bu üç modernlik eleştirisinden de geçtikten sonra, kendini çıkış noktasının iyice uzağında bulur. Modernliğin özgürleştirici atılımı, hep kurallar ve yasalarla aktarılan iradelerin karşısına, doğrunun kişisel olmayan kesinliğini, hem bilimin, hem de iktisadi başarıyla teknik etkinliğin kesinliğini çıkarmıştır. Peygamber ve fatihlere karşı, modernlik ruhu, sistemlerden çekinenleri ve yeni bir dünya kurmaktan çok bilinmeyen ufukları keşfetmek, kesinlikten çok araştırma üzerine kurulu, dolayısıyla da düzen ve ilkelerden çok özgürlük ve hoşgörüye dayalı bir dünyada yaşamak isteyenleri peşinden sürüklemiştir. Oysa şimdi, modernlik bir denetim, bütünleşme ve baskı aracı olarak görülüyor; Fouca-ult ve birçok başka düşünür, modern toplumların bu ahlaksallaştır-ma alanını yayma eğilimini mahkûm etmiştir.

Artık söz konusu olan, yalnızca jandarmanın buyruklarına ters düşmemek değil, o buyruklara inanmak, duygu ve arzularını toplumsal başarı kurallarına ve çoğu zaman bilim adına ifade edilen bir toplumsal sağlıklılığa uydurmaktır. Modernlik toplumun kendi üzerinde daha fazla eylem yeteneğine sahip olmasıyla tezahür ediyorsa, akılcılaştırma-dan çok iktidar, özgürleştirmeden çok engellerle yüklü değil midir? Toplumsal

düşünce, artık kuşkuyla baktığı bir modernliğin tutsağıdır. Kimi düşünce akımları modernliğin tanımını değiştirmeye çalışır; ama bazıları da modernliği kütle halinde reddedip tarihi durdurmaya ya da, en azından, ilerlemeye karşı dengeye yeniden öncelik vermeye çaba gösterirler; kimileri ise, "öylesine hız ka-' zanıyor ki kendi kendini yıkacak" diye düşünerek kendilerini aşırı modernliğin içine atarlar. Ama bu yanıtlar görece marjinal kalır,

modernliğin eleştirisi bu fikrin, yerini başka birine bırakmasından daha kesin bir biçimde, parçalanması sonucunu doğurur.

Betimlenmesi gereken işte bu çözülmedir, çünkü bu varsayım doğruysa, toplumsal ve kültürel eylem alanımız modernliğin çözülmüş parçalarının bütünü olarak anlaşılabilir. Post-modern olarak adlandırabileceğimiz -bu adlandırma günümüzde daha sınırlı bir fikirler bütününe işaret ediyor olmasaydı- kültürün keşfedilebüir temel bir ilkesi yoktur; ters yönelimleri bir araya getirir, her kafadan bir ses çıkarır. Kültürün ve toplumun XIX. yüzyılın ortasından itibaren gelişen çeşitli veçheleri arasında ortak ne vardır ki? Marx'ınkiyle birlikte yüz yılı aşkın bir süre entelektüel yaşamı etkilemiş olan o büyük modernlik düşmanlarının, yani Nietzsche ve Freud'un, yapıtları ve katkılarında merkezi bir izlek var mıdır? Halbuki bu kültürel kaleydoskopun ardında bir sürecin birliğinin olduğunu keşfetmek mümkündür: O süreç de, modernliğin çözülmesidir.

Dolayısıyla, Önce bu parçalanmayı betimlemekle işe başlayalım.

Dört parça

1. Modernliğe karşı en derin tepki modernleştirici güçlerin iradeciliğine en güçlü biçimde direnen tepkidir. Görmüş olduğumuz gibi, modernliğin

başlangıcında, siyasal iktidarın önündeki en büyük engeli Hıristiyan tinselciliği ve onun doğal hukuk kuramlarına yansıması oluşturuyordu. Ama Tanrı yoksa, toplumsal iktidarın istilası karşısında, şeytandan başka kimden yardım istenebilir ki? Tanrı'nın yarattığı, (ve kendisinde Yaradan'ın özgürlüğünün izini taşıyan) insanın yerini arzu eden varlık almıştır. Ben, Bu'nun, yani toplumsal sözleşmeler ve ahlaksallaştırma Öğelerinin çektiği setlerden aşarak yaşamsal enerjisini bulmaya çalışan cinsellik'in kılıfıdır. Yeni antropoloji, dine, özellikle de Hıristiyanlığa karşı mücadeleyi - Nietzsche ve Freud'un yapıtlarının temel izleği budur- en uç noktaya götürdüğü Ölçüde modern, insanın tarihsel varlığını antropolojik doğası uğruna -bu, arzuyla inanç arasmdaki ebedi mücadeledir- saf dışı bıraktığı Ölçüde de karşı-m ödemdir.

Mahremiyet, özerkliğini daha önceleri kazanmış olduğu dinsel yaşam dışında, Özellikle İngiltere ve Fransa'da, XVIII. yüzyılda, Protestan ve Katolik reformlarıyla, sofuluk ve günah çıkarmaya verilen önem sayesinde ortaya çıkmıştı. Kısa zamanda dünyevileştİ; günah çıkarma psikolojik danışmaya, az bir süre sonra da psikanalize dönüştü. Ben, ruhsal yaşamın denetimini yitirdi.

Bilince ilişkin

alolcı fikri tamamen yıkan, Nietzsche'nin Bu diye adlandırdığı -bu sözcük Groddeck tarafından Freud'a aktarılacaktır, Freud'un kendisi de bu sözcüğün alıntı olduğunu belirtir- şeyin kabul edilmesidir.

2.

Tüketim düzeni sınai akücüaştırmadan ayrı tutulamayacağı için arzunun antropolojisine indirgenemez. Jean Fourastie ve Colin Clark, üretkenliğin, XIX. yüzyıl iktisatçıları tarafından gerektiği biçimde önemsenmeyen yeni ve hızlı ilerlemelerini Ölçerek ün kazandılar. XIX. yüzyılın sonundan itibaren, toplumlarımız neredeyse tamamen istikrarlı dengeler ya da uzun süreli çevrimlerden büyüme sürecine girmiştir. Kalkış (take-off) imgesi tam da bu dönüşüme tekabül eder. Sanayi devriminin olduğu yüzyıl boyunca, sanayileşmekteki toplumlarda tüketim ve yaşam tarzı pek kökünden değişmemişken, XIX. yüzyılın sonundan XX. yüzyıl sonuna, bunalımlar ve savaşlara rağmen tüketim altüst oldu; aynı zamanda da iş yılının kısalması, öğrenim ve emeklilik dönemlerinin uzaması sayesinde, çalışma, yaşamda giderek daha az yer tutar hale geldi. Bir üretim düzeni olan ilk modern (protomodern) düzende bilim ve teknik ruhu egemendi; kitle üretimi ve tüketimiyle tanımlanan düzen ise pazar ve pazarlamanın egemenliği altmda. Bu olağanüstü değişim, Birinci Dünya Savaşı sonrası, sanayide akılcılaştırmanın bir numaralı kahramanı olan ve "Müşteri, siyah olması koşuluyla, tercih ettiği renkte bir arabaya sahip olabilir"

vecizesini yumurtlayan Ford karşısında, müşterinin taleplerini dikkate alan Alrred Slo-ane ve General Motors'un utkusuyla simgeleşmiştir. Akılcılık artık yalnızca araçsal olabilir, çünkü artık emeğin yerini tutacak aygıt arayışı ya da hızlı ulaşım, hatta kalitesi güvence altmda ve çabuk hazırlanabilen yiyecekler kadar toplumsal bir statü simgesi arayışı ya da çekici olma ve egzotizm arzusunu da dile getiren bir talebe hizmet etmektedir.

3.

Üretim alanında, en merkezi konuma yerleşen fikir örgütlen me fikridir. Nasıl ki, XIX. yüzyıl kapitalizminin en önemli kişileri bankacılar, özellikle de Pereire'ler olmuşsa, yüzyıl sonunda, özel likle de ABD'de, kendilerini öncelikle kabul ettirenler örgütçüler ve şirket yöneticileridir. 1920'li yıllar, özellikle de Almanya'da akılcı-

laştırma yılları olmuş ve sendikalar, ABD ya da Fransa'da, tıpkı Al man sendikacılığı gibi, üretkenlik ve Taylor'cılık izleklerine uyum göstermişlerdir. Günümüzde, karar merkezi olarak işletme, eski den finans ve insan kaynaklarını harekete geçiren sistem olarak ka pitalizme tanınan yeri almıştır. Toplumsal mücadeleler de gitgide daha çok işletme içinde oluşmakta, hatta nihai silah olarak, ABD'de 116

ya da Halk Cephesi döneminde Fransa'da işletmelerin işgalini tercih etmektedirler. XX. yüzyılın sonunda, finans kapitalizmine geri dönüldüğü gibi bir izlenim uyanır ama Lester Thurow ya da Mk-hel Albert gibi gözlemciler, haklı olarak, üretimi yapan işletmenin temel rolünü unutanların düştüğü hatayı mahkûm ederler.

4. Toplumsal mücadeleler, çoğunlukla ulusal mücadelelerle karıştırılır.

Bunlar da, tıpkı Alman devletlerinin bir ortak pazarını kurarak, Almanya'nın hem iktisadi gelişmesini, hem de 1871'de gerçekleşen siyasal birlini sağlayan Zollverein gibi modernleştirici olma iddiasındadırlar. Ama, bunun Ötesinde, kültürel kimlik fikrini de ortaya atar ya da yeniden devreye sokarlar. Ulusal dillerin savunulması milliyetlerin hareketlerinde temel bir nitelik taşır; çok daha sonra, yeni İsrail devletinde İbranice'nin dirilmesi bunun doruğunu oluşturacaktır. Her milliyet toprağmı koruma ve

genişletmeye çalışır, kendine kolektif kimlik simgeleri yaratır, silahlanır ve kolektif bir bellek oluşturur.

Bu hareket genele yayılır: İktisadi, kurumsal ya da siyasal modernliğin evrenselliğiyle memnuniyetle özdeşleşmiş olan İngiltere ve Fransa bile, o dönemde, kendi ulusal kimliklerini güçlendirirler. Ulus akıldan ayrılır ve bağımsızlık giderek modernleşme karşısında daha fazla öncelik kazanır. XIX.

yüzyılın ikinci yarısmda her iki amaç, Almanya, İtalya ve Japonya'da birbirine sıkı sıkıya bağlılığını korurken, XX. yüzyılda bağımsızlık amacı dünyanın büyük bir bölümünde Öyle baskın bir hal alır ki, yeni burjuvazilerin liberalizminden, hatta devlet aygıtlarının iradeciliğinden daha çok halkçı fondamantalizmle birlik olur.

Gizli birlik

Son yüzyılda toplumsal ve kültürel sahnede egemen olan temel güçlerin, yani cinsellik, pazara yönelik tüketim, işletme ve ulusa ilişkin böyle bir saptama alelacele ancak bir ilk tanım getirir ve dikkatimizi artık toplum olarak adlandırılamayacak olan bu sahnenin görünür ayrışıklığına yöneltir. Kişilik, kültür, iktisat ve siyasetin her biri kendisini diğerlerinden ayıran bir yolda gittiğine göre, bölünmüş bir dünyada, bir toplum-olmayan'da yaşıyor izlenimine kapılmaz mıyız? Bu dört evreni birbirinin ardından incelemeden önce, yeni bir toplum imgesini ortaya çıkarmak için değil de, tersine, bu toplumsal ya da kültürel güçlerin bütününün klasik modernliğin çözülmesinin bir sonucu olduğunu göstermek için, yine de Öncelikle bu görünürdeki tutarsızlığa çeki düzen vermeye çalışalım.

Cinselliğin, pazara yönelik tüketimin, bir örgüt ve toplumsal çatışmaların ana uzamı olarak işletme ve ulus ya da milliyetçiliği birbirlerine oranla nasıl konumlandırmalıyız? En görünür olanı, daha önceleri, hem akılcılık, hem de bireycilik anlamını içeren modernlik fikrinde bir arada yer alan değişim düzeniyle varlık düzeninin birbirinden ayrılmasıdır. Üretim ve tüketimdeki durmak bilmez değişimlerle, aynı zamanda hem cinsellik, hem de kolektif kültürel kimlikten oluşan bireysel kişiliğin resmen kabulü arasındaki mesafe giderek açılmaktadır. Toplumsal ve kültürel gerçeklik, akılcı düşüncenin saydamlığı önünde yavaş yavaş silineceğine, böylece,

modernlik uzamını her İki taraftan kuşatır. Ve modernliğin parçalanmış dünyasında yer almak üzere gelen çeşitli güçleri yeniden birleştirebilecek hiçbir ilkenin ortaya çıkmadığı görülür. XIX.

yüzyılın ortasından XX. yüzyılın ortasına, hatta daha da ilerisine kadar geçen uzun yüzyıl, akılcı dünyanın parçalanma dönemi olmasına karşın bu dönemde o dünyanın yerine geçecek yeni bir birleştirici ilke ya da daha karmaşık bir model olmamıştır.

İkinci olarak ve daha basit bir düzeyde kişisel dünyayla kolektif dünyanın birbirinden ayrıldığı görülür. Bir yanda cinsellik ve tüketim vardır, diğerinde işletme ve ulus.

Bu iki ikilem birbiriyle çok kolay bütünleşir. İçeriden bir modernleşme umudunun; bilincin yanılsamalarım, ideolojilerin yalanlarım ve geleneklerle ayrıcalıkların aküdışılığını bir kenara iten doğa yasalarının ve akim aydınlatıcılığımn utkusuna bağlanan umudun yerini; çeşitlilikleriyle toplumsal ve kültürel alanın düzenini bozan güçlerin paldır küldür kabullenilmesi almıştır. Modernlik fikri yerini modernleştirici eyleme bırakır; bu eylem modern olmayan güçleri harekete geçirir, tıpkı eskiden tanrısal yasanın tutsağı oldukları gibi, sonra da (ve o zamana değin) akim kişisel olmayan yasalarının tusaklığma girmiş olan birey ve toplumu kurtarır.

VARLIK

DEĞİŞİM

İşletme

BİREYSEL I Cinsellik I Tüketim Ulus

KOLEKTİF

XIX. yüzyılın sonundan beri içinde yaşadığımız kültürel ve toplumsal alanda birlik yoktur; bu alan modernliğin yeni bir evresini değil çözülmesini oluşturur. Kiliselerle devletin ayrımının ana ilkesini

oluşturduğu bu dünyevileşmiş kültürün içinde hiçbir büyük dinin başat bir etkisi olmadığından, belki de hiçbir zaman, bir

uygarlık, herhangi bir temel ilkeden böylesine yoksun olmamıştır Ama aynı zamanda da, asla geçmişe ve yitirilmiş bir düzene bu kadar az özlem duyulmamıştır. Modernliğin birbirinden kopmuş par_ çalarının kısa tanıtımı, bize bunların her birinin iradi bir modernliğin damgasını taşıdığını gösterdi. Yeni üretim ve tüketim toplumunu tanımlayan öğeler açısından bu durum apaçık, hiçbir zaman birer gelenekçilik olmayan milliyetçilikler açısından da oldukça belirgindir. "Bu"nun üzerine çalışmış olan büyük düşünürler, yani Nietzsche ve Freud açısından ise durum biraz daha bulanıktır; çünkü onlar kararlı biçimde karşı-modernist olmakla birlikte akılcıdırlar ve insanı bir ahlaksallaşma kültürünün yaratmış olduğu engellerden kurtarmanın mümkün olduğuna inanırlar.

İşte bu nedenle, bu tarihsel bütüne post-modern'den (modernlik-sonrası) daha iyi bir ad bulunabileceğini düşünemiyorum. Çelişkili gibi görünebilen bu tanım, biraz fazla ivecen bir iyimserliğin yoğunluğunu sınırlayabilir ve ilerleme yüzyılı olarak adlandırılan bu yüzyılın, en azından Avrupa'da bir bunalım ve çoğu zaman da düşüş ya da felaket yüzyılı olarak düşünüldüğünü anımsatabilir.

XIX. yüzyıl sonunda, Batı'daki, Özellikle de Almanya ve Viyana'daki sanayileşmenin büyük atılımı, entelektüel çevrede geniş bir modernlik eleştirisi hareketini doğurmadı mı? Ve bir yarım yüzyıl sonra da, Jean Fourastie'nin

"Trente Glorieuses" {otuz şanlı yıl) olarak adlandırdığı dönem de, Fransa'da, Jean-Paul Sartre'ın radikal eleştirilerinin etkisinin ardından, başta Michel Foucault olmak üzere, Nietzsche'nin torunlarının karşı-modern ve son derece karamsar düşüncesinin egemenliğinde geçmemiş midir? Fransa'da modernliğe alkış

tutmuş tek bir önemli entelektüel gösterilemez ve bu role en uygun olan Raymond Aron bile, savaş ve barış sorunlarının üretim ve dağıtım sorunları karşısındaki önceliğini istikrarlı bir biçimde kabul etmiş, bir iktisatçıdan çok bir siyasetçi olmuş, bu nedenle gözünde soğuk savaşın ve totaliter rejimlerin haklı çıkardığı egemen karamsarlıktan pek de uzaklaşmamıştır. Yüzyılımız konusunda istatistikçilerin bize sunduğu resim, Thomas Mann'dan Jean-Paul Sartre'a, en önemli yazar ve düşünürlerin geliştirdiğinin açıkça karşıtıdır. Modernlik bunalımını en iyi tanımlayan şey olgularla anlamın, ekonomiyle kültürün birbirinden kopmasıdır.

Uzun süren XIX. yüzyıl boyunca, yani modernliğin utkusunun yaşandığı o dönem boyunca, sonuçta modernliğin somut ifadesi olarak gördüğümüz, ulusal ve sınıf toplumu modelinin içinde yaşadık ve düşündük. Ülkesine göre, oldukça çeşitli biçimlerde de olsa, ekonomi, toplum ve ulusal varlığın birbirine bir elin parmakları

ibi bağlı olduğunu, kolektif deneyimin temel bir birliği bulundu-lj ve bu birliğin de, rahatlıkla toplum olarak adlandırıldığını :Layladık; Talcott Parsons ise, siyaset, ekonomi, eğitim ve adaletin nasıl bu toplumsal oluşumun dört ana işlevi olduğuna tüm başka yazarlardan daha iyi bir biçimde işaret etti.

Modernlik, hem mübadelenin artması, hem üretimin gelişmesi, hem siyasal yaşama geniş katılım, hem de ulusların ve ulusal devletlerin oluşumuyla tanımlanıyordu.

Fransızlar bu denklemde açıklığın gücünün olduğunu kabul ederken, Amerikalılar aynı şeye, daha iradi, dolayısıyla da daha hukuksal bir anlam, Almanlar ise biraz daha kehanete dayalı ve daha kültürel bir içerik yüklüyorlardı.

Bundan bir yüzyıl sonra, gerek sağcı gerek solcu tüm entelektüeller Daniel Bell'in Kapitalizmin kültürel çelişkileri olarak adlandırdığı şey üzerinde, yani üretimi, tüketimi ve siyaseti yöneten kuralların sürekli birbirinden uzaklaşması üzerinde duruyorlar. XX. yüzyılın sonunda Fransa kendisinde hâlâ, birkaç entelektüelin ve pek de fazla kulak verilmeyen siyasal yöneticilerin ayakta tutmaya çalıştığı, cumhuriyetçi, evrenselci ve modernleştirici ulus imgesini buluyor mu? Eğitim bunalımı diye

adlandırılan, her şeyden Önce bu kültürel çelişkilerin ve okulun, ailenin ve tüm toplumsallaşma kertelerinin toplumun yeni üyelerine aktarma durumunda olduğu değer ve normlar sisteminin çözülmesinin kabulü değil midir? Devrimci kurtuluşun öbür yüzü olan ulusal bilinç, bugün tam da o devrimci kurtuluşla ters düşer; XX. yüzyılın milliyetçilikle ilerleme karşıtlığını birleştirmek için öyle çok nedeni vardı ki, şim-: di son Jakobenlerimizi anlamakta zorlanıyoruz. Kitle tüketimi, kuşkusuz ekonomik büyümenin temel itici güçlerinden biridir ama Çevrecilerin artan uyarıları karşısında, bu tüketimin yalnızca olumlu yanlarını görmek ve yüz yıl önce Taylor'ın yaptığı gibi akılcılığa alkış tutmak artık mümkün mü? Modernliğin kopmuş parçalarından her biri, kendinde herfı modernliğin, hem de modernliğin bunalımının izini taşır. Bizim kültürümüz ve toplumumuzda bu karmaşıklık her şeye damgasını vurmuştur. Her şey modern ve karşı-moderndir, o kadar ki modernliğin en kesin işaretinin, yaydığı karşı-modern mesaj olduğunu söylemek abartılı olmaz. Modernlik özeleştirel ve özyıkımcıdır. Theophile Gautier'yle birlikte modernlik İzleğini ilk kez ortaya atan şairin, yani Baudelaire'in deyimiyle "Heautontimoroumenos" 'tur. Beaudelaire'e göre modernlik, sonsuzun tek bir anda, geçicilikte varoluşudur. Her mevsim değişen modadaki güzelliktir.

Bu, tıpkı aşkın arzuda erimesi gibi, sonsuzun da şimdiki anda erimesidir, ta ki sonsuzluk yalnızca

kendi yokluğunun bilincinde ve ölüm kaygısında algılanana kadar.

Çizdiğimiz bu tablonun tamamlanması gerekir. Hem kültürel, hem ekonomik, hem de siyasal modernliğin tam, bütünsel modeli, cinsellik, tüketim, işletme ve ulus biçiminde çözülmekle akılcılığı bir tortuya indirger. Bu tortu, akılcılığın ölçütlerinin, (kendileri toplumsal ve kültürel değerlere, yani, kimi zaman akılcılıktan iyice uzak ölçütlere göre yapılan tercihlere

bağlı olarak benimsendiklerinden ötürü) denetleyemediği amaçlara ulaşmak için en etkin yöntemlerin bulunması olarak tanımlanan araçsal akılcılık ve teknik'tit.

Tekniklik hem toplumsal dayanışmaya, hem de polis baskısına, hem kitle üretimine, hem de askeri saldırganlık ya da, verilen mesajların içeriği ne olursa olsun, propaganda ve reklama hizmet eder. Çoğu kişi için eylemin ereklerine ilişkin hiçbir tercihi dayatmadığından dolayı bu tekniklik pek az tartışılır.

Halbuki, VVeber'in izinde, pek çok entelektüel, araçsallığın egemenliğini, teknik ve etkililiğe tapmmayı mahkûm etmişlerdir. Bu eleştiriler, nesnel akim düşüşüne ilişkin bilince, aklımızın dünyanın yasalarmı kavrama yeteneğinin kefili olan akılcı bir tanrı tarafından yönetilsin ya da yönetilmesin, akılcı dünya görüsüne dayanırlar. Ama kendilerine toplumsal ve siyasal bir içerik verme iddiasma kapıldıkları andan itibaren her tür temelden yoksun kalırlar. Teknik akılcılığın etkisi sonunda tüm erekliliklerin yerine geçecek kadar güçlüymüş

gibi, teknokratlara yöneltilen eleştiri son derece zayıftır. Teknisyenlerin her yerde hazır ve nazır oluşunu mahkûm etmek çok kolay, ruh ve toplum mühendislerinin yönettiği bir dünyayı peşlerinden sürüklediklerini sanmak da tehlikelidir. Nesnel akılla öznel akıl arasındaki ilişki koptuğu, teknik de yalnızca akılcı dünya görüsünün ya da filozof veya matematikçi bir tanrının buyrukları- . nm hizmetinde olmadığı ölçüde, teknikler, yani yöntemler dünyası, kişisel ve kolektif erekler dünyasına bağlıdır.

Tekniğin eleştirisi, Varlık'a duyulan özlemin özel bir biçimidir; modernliğin kopmuş, parçalarından yalnızca birine modern dünyanın temel ilkesi rolünü yüklemek isteyen ideolojileri besler. Bu ideolojilerden birine göre, her şey ulusaldır ve dış saldırıları reddederek kapalı cemaatleri yeniden yaratmak gerekir; bir başkasına göre, tersine, her yerde kendi teknikleri ve ürünlerini yerleştirmekte olan uluslar-ötesi işletmelerin çalışmalarını kolaylaştırmak için tüm ulusal gelenek ve savunmalar yıkılmalıdır; bir başkası açısından ise piyasa tüm diğer toplumsal örgütlenme ilkelerinin yerine geçmektedir; sonuncusuna gelince, o da insanın kendini, tüm insanları, televizyon ve video kasetleriyle yaygınlaştırılan yeni bir Dionysos dini çerçevesinde bir

araya toplayabilecek olan bir tümcinselciliğe (pan-seksüalizm) teslim etmesi gerektiğini söyler.

Bu kültürel kaosa, yani modernliğin parçalanmasına karşı, tutarlı bir kültürel evren oluşturabilme olanakları konusunda kendi kendimize sorular sorabiliriz. Ben böyle yapmaya çalışacağım; bu kitabın ilk iki kısmı da yalnızca bu girişimimin ön çalışmalarıdır. İnsan bu kaostan ders çıkarıp, deneyim ve değerlerin temel çoğulluğunu kabul ederek bir hoşgörü, çoğulculuk ve özgünlük arayışı toplumunu örgütlemekle yetinebilir. Ne kadar zayıf olursa olsun, araçsal akılcılığa yapılacak gönderinin en büyük işlevi, modernliğin kopmuş parçalarmdan her birinin, diğer parçalarla karşılıklı bağımlılık iplerini kesmesini ve kendisini diğerlerinden tamamen farklı, egemen, dolayısıyla da onlara karşı bir cihat sürdürmek zorunda görmesini engellemek olacaktır.

Teknik akılcılık her bir kültürel eğilimin egemen olma iddialarını sınırlar ve böylece, siyasal hegemonya peşinde toplumsal güçlere dönüşmesini engeller.

Post-modern toplumun -hem dünün toplumunun, hem de, daha çok bugünün toplumunun-merkezinde, en iyi olasılıkla, teknik akılcılığı garanti altına alan bir değerler boşluğu vardır; Claude Lefort'un haklı olarak demokrasinin ilk İlkesi olarak sunduğu, bir toplumun merkezindeki iktidar boşluğunu korumayı sağlayan da o değerler boşluğudur.

_ Dolayısıyla modernliğin parçalanmasını şu şekille özetleyebiliriz:
VARLIK

DEĞİŞİM

BİREYSEL

Cinsellik

Terimsel tüketim

^- araçsal --^

S akılcılık ^^

KOLEKTİF

Milliyetçilik

İşletme stratejisi

Bir kez daha, bu tablonun, birbirini tamamlayan, iki ayrı biçimde okunması gerektiğini anımsatalım. Bu tablo, modernliğin parçalanmasını betimler, dolayısıyla da, eğilimleri ne olursa olsun tüm eleştirel düşüncelerin İstikrarlı ve güçlü bir biçimde tekrarladıkları gibi, karşı-modern olmaya eğilimli güçlerin listesini çıkarır: Tıpkı tüketimde olduğu gibi, cinsellikte de, tüketme, yok etme var-122

dır; işletme siyasetlerinde, kâr ya da güçlülük üretim işlevini ezme eğilimi gösterir; milliyetçilikler de, tıpkı farkçılıklar gibi, içlerinde savaşı barındırırlar. Ama, belirttiğim gibi, bu öğelerin her biri, kendinde, aynı zamanda da bir modernlik talebini taşır: Ulusal bağımsızlık ekonomik gelişmenin koşuludur; cinsellik, toplumsal bütünleşme ve kültürel üremeyi amaçlayan kuralları sorgular; tüketim, büyük işletmelerin üretimine yol açar ve gitgide daha çok çeşitlilik gösteren taleplerin karşılanmasını sağlar. Tekniğe karşı girişilen saldırılar, modernliğin kopmuş parçalarının her birinin karşı-mo-dern ve bütünselci eğilimiyle bir tutulurken, bu modernleştirici işlev, her seferinde araçsal akılcılıkla bir ittifakı da içerecektir.

Bu iddia, bütünsel bir kültür alanının yeniden oluşturulmasına olanak verecek olan merkezi bir kültür ilkesi arayışının yerine geçemez, ama her halükârda aşılamayacak olan bir sınırı belirler; Akılcılık, artık, kültürün bütünleştirici ilkesi olamıyorsa, kültürün, akılcı düşünce ve eylem karşısında herhangi bir biçimde yeniden birleşmesi olanaksızdır. Akılcı olmama, bizi aşırı bir parçalanmaya, eskiden nesnel akıl modeli içinde bütünleşmiş olan öğelerin tü-1 müyle ayrışmasına götürür. İşte bu nedenle tekniğin mahkûm edilmesi tehlikelidir ve liberal ya da anarşist düşüncelerden çok totaliter düşünceleri beslemiştir. Kârın egemenliği,

çevrenin tahribi ya da cinselliğin metalaştırılrnası mahkûm edilebilir; her seferinde tartışmalar yapılıp karşılıklı gerekçeler sıralanabilir. Ama tekniğin mahkûm edilmesi, hele de bu mahkûm etme, modern bir toplumda yöntemlerin amaca dönüştüğünü asla kamtlayamamışsa, haklı çıkarılamaz. Bir takım mühendisler, özellikle de bunalım dönemlerinde, hem kapitalizm, hem de büyümeye engel olarak sunulan toplumsal ve kültürel gelenekler karşısında teknokrasi davasını savunmuşlardır. Doruğuna, ABD'de Thorstein Veblen'le ulaşmış olan bu düşünce hiçbir zaman üstünlük sağlayamamıştır, çünkü hiçbir toplum salt bir makine, hiçbir devlet salt bürokrasi değildir. Toplumlarımızın zaafı, teknik yöntemlerin iç mantığı tarafından yıkılan ereklerin yok olmasının değil, tersine, bizzat modernlik tarafından (dolayısıyla da, artık akılcılığı kaynak almayan eylem mantıklarının, yani haz, toplumsal statü, kâr ya da güçlülük arayışının ayrı ayrı gelişmeleri tarafından) kırılan akılcı(modelin çözülmesinin bir sonucudur.

BÖLÜM II

Ben'in yıkılması

Marx... YineMarx

Marx'ın bu kültürel modernlik eleştirisinin doruğunda yer alması jîşaşırtıcı gelebilir, çünkü ben bile, klasik bir biçimde Marx'ı, He-\ gel'in düşüncesini -o hem ustası, hem de rakibi olan Hegel'inkin-' den başka bir kültürel evrene ait olmak için- yıkma isteğine göre i konumlandırarak, modern(lik) düşünürlerin(in) en başında zikretmiştim. Ama o yıkım, tarih filozoflarının idealizmiyle bir kopma oluşturur. Artık ilerleme, aklın utkusu ya da mutlak Tin'in somut-j; laşması olarak değil de, kurumsal ve ideolojik oluşumların karşı f çıktıkları bir enerji ve doğal gereksinimlerin özgürleşmesi olarak düşünülür. İdealizm tarafından kovulan ruhani /cismani ayrımı, . daha da güçlü olarak, hem de öyle bir biçimde geri gelir ki kurum-|; larm alanının ve hatta bizatihi siyaset sahnesinin dışına taşar; bir j: yanda gereksinimler vardır, öte yanda kâr; ikisinin arasında, birta-pam uzlaşmalarla sonuçlanabilecek bir çatışmadan daha fazla bir '.'?şey bulunur: Bu da, ancak kurtarıcı başkaldırı ve üretim güçlerinin, Suretimin toplumsallaşması ve sosyalizmin nihai buluşması tarafın-

ıdan aşılabilecek olan çelişki'dir; varacağı yer ise, toplumun doğallaşması ve bilinç tarafından yaratılan engellerin ortadan kalkması olacaktır. Marx açısından da temel entelektüel rakip özne fikridir. Karşılaşılan gereksinim ve kârların arasında, toplum ya da kişilik lümü, toplum ya da insan modeli, bireysel ya da kolektif öz-sunan her şey burjuvazinin kurnazlığıdır. Bilinç her zaman j bilinçtir; bu da, kesinlikle bilinçlendirme görevlileri değil, ta-yasalannın şifre çözücüleri olan devrimci entelektüellerin rolü-u onaylar; Marx bu bağlamda tarihselcidir; toplumsal yaşam, kul-124

lanım değeriyle mübadele değerinin, üretim güçleriyle üretim ilişkilerinin mücadelesinden başka bir şey değildir.

Belki de proleterleşmenin en güçlü anında ortaya çıktığı için, Marx'ın yapıtında işçi-Özne'ye hiç yer verilmez. Sömürü, kapitalistlerin üretilen emeğe, üretim gücünün yeniden üretimi, işçinin yaşamını idame ettirebilmesi için gereken asgari fiyatı biçmelerine dayanır. Bu da bizi, kolektif işçi-edimcinin yani işçi hareketinin müdahale edemediği sarsılmaz bir ekonomik mantığın içine kapatır. Ve Marx, niteliksiz, en alt düzeyde ücret alan işçilerin yanı sıra, kimileri emek piyasasında bayağı avantajlı bir konumda bulunan ve işçi hareketinin yaratıcısı olan nitelikli işçilerin de var olduğu yolundaki itirazı dikkate almaz. Bence işçi hareketi üzerine yapılan her tür çalışmanın merkezine yerleştirmemiz gereken bu nitelikli işçi imgesi, biraz aceleci bir biçimde, nitelikli ve karmaşık işin, niteliksiz ve basit bir işin sadece bir bileşkesi olduğunu iddia eden Marx tarafından saf dışı bırakılır.

Böylece Marx'ın belli başlı izlekleri birbirine bağlanır. Bunlar, tarihsel gelişme yasalarıyla teknolojik ve ekonomik belirlenimcilik; insanlığın bu doğal tarihiyle smıf egemenliği arasındaki çelişki; burjuva egemenliğinin bir sonucu olarak bilincin eleştirisi; smıf edimcilerinin mevcut olmaması ve tüm bu izleklerin sonucu olarak da tarih bilimini bir silah gibi kuşanmış devrimci entelektüellerin harekete geçirici rolüdür.

Marx ilk büyük post-modern entelektüeldir, çünkü antihüma-nisttir ve ilerlemeyi, bir insan kavramının gerçekleşmesi olarak değil doğanın özgürleşmesi olarak tanımlar. Tümlük görüşü, metnine göre, hatta yaşamının evrelerine göre değişir ama yapıtında bir birlik vardır: Maddecilik ve bunun sonucu olarak öznellikle mücadele. Marx'ın toplumbilimsel mirası işte budur. Bilince, niyete ve ctfor-tiori değerlere bağlı eyleme çağrı "küçük-burjuva"çadır ve sömürüyle, o sömürünün tümüyle ekonomik mantığını gizlemekten başka bir işlevi yoktur. Bugün bile, marksistler, kendilerini, toplumsal reformculardan çok yöntemsel bir bireyciliği savunan liberallere daha yakın görür ve sosyal-demokratları mahkûm etmekten bir türlü vazgeçmezler.

Bu düşüncenin kendisinin ve ütopik sosyalizmle ya da solcu Hegel'cilerle mücadelesinin amacı, insan Özne'si adma başlatılan başkaldırının yerine kapitalizmin çelişkilerinin çözümlemesini koymak, kapitalizmin karşısına değerleri değil, üretim güçlerinin doğal enerjisini -insan emeği de buna dahildir- ve günün birinde, "herkese gereksinimine göre"yle tanımlanan komünist toplumda

Özgürce gelişebilecek olan, gereksinimlerin baskısmı çıkarmaktır. Bu düşüncenin polemik ve siyasal gücünün eşi benzeri yoktur, çünkü insanseverlerin, reformcuların ve ütopyacıların ahlakçılığına cepheden saldırır, özellikle de, siyasal eylemin anlamını devrimci bir karşı-elit'in elinde yoğunlaştırır. XIX.

yüzyılın ortasında, Vik-toryen toplumun parladığı, utkulu kapitalizmin hizmetine sunulan kurumların ruhunun, gayet başarılı bir biçimde, ahlaksal inançlara ve toplumsal yaşamı örgütleme kurallarına dönüştüğü dönemde, Marksist düşünce, adeta sakin bir gole atılmış taş gibidir ve o göl bir daha asla durulmayacaktır.

Marksizmin, Avrupa'daki, özellikle de mutlak bir siyasal iktidarın işçi hareketinin özerk örgütlenmesine en başarılı biçimde karşı çıktığı yerlerdeki, toplumsal hareketler ve demokratik reformlar üzerine yapılan araştırmalarda gözlenen uzun süreli etkisinin, kapitalist sanayileşmenin kaba şiddeti ve ekonomiyle toplum arasındaki tam kopmayla açıklanabileceği düşünülebilir.

Kapitalizmle devlet birleşerek toplumsal edimcileri ve demokrasiyi öylesine şiddetle ezdiler ki, batı toplumu artık şiddet ve kâra karşı emeğin ve üretimin mücadelesinden başka hiçbir şeyi algılamaz oldu ve eylemin yönelimlerine yapılan her tür gönderiyi ahlak ve sanat dünyalarına havale etti.

Nietzsche

Önce Avrupa, sonra da ABD'de oluşan sanayi toplumu, kaba bir kapitalizm tarafından ikiye bölünmüş izlenimi verir: Bir yanda, çıkar ve bireysellik dünyası, ki Schopenhauer bu dünyanın, estetik olarak ayyaşlarla dolu bir meyhane, entelektüel olarak, bir tımarhane, ahlaksal olarak da bir haydut yatağı olduğunu söyler; öte yanda da, kişiye bağlı olmayan ve hesaplarla arasında bağlantı bulunmayan bir arzu dünyası. Sahiplenicİ bencilliğin hizmetindeki araç-

sal akıl, artık tasarımla değil de ancak algıyla kavranabilen yasanım, bedenin ve arzunun güçlerine hiçbir şeyle bağlı değildir. Kant'ın ikicüiği trajik bir hal alır. Schopenhauer, insanın, kozmik olarak yaşama arzusuyla kendisini bireyleşmeye sürükleyen hareket arasında parçalandığından dolayı mutsuz olduğunu düşünür. Getirdiği yanıt ise tercih etmek, bu bireyleşmeden ve başkasının iradesinin benim irademi çiğnemesine indirgenmiş olan liberal hukuk yaklaşımından, kendimizi arzuya bırakmak için değil de, arzuyu bireysellikten kurtarmak, yani ondan sıyrılırken nirvanaya ulaş-

mak için, kurtulmak gerektiğidir. Budizmle ilgilenen Sçhopenhau-er, aynı zamanda da Madame Guyon'un dinginciliğine duyarlıdır. Çileci nihilizmi, sanat, felsefe ve ölüm üzerine tefekkür sayesinde yaşama-isteğinin özgür kılınmasıdır.

XIX. yüzyılın başından beri (Le monde comme volonte et comme representation

- İrade ve tasarım olarak dünya- 1818'de yayınlanır) Schopenhauer, bencillik ve toplumdışı kalma dünyası olarak nitelediği akıl, bilim ve teknik dünyası ile arasına bir mesafe koyar; bunu, olanaksız bir toplumsal düzeni yeniden yaratmak için değil, yaşama ve arzuya, yani yaşanan deneyimdeki bilinçli ve iradi olana değil de, kişisel olmayana çağrıda bulunmak için yapar. Tıpkı, salt bencil hevesleri koruyan toplumsal düzen yanılsamasından çekinmek gerektiği gibi, Ben'i ve bilinç yanılsamasını da yıkmak gerekir. Eleştirel düşünce ve eylem, Ben, bireycilik ve toplumsal düzen yanılsamalarını reddetmiş ve Schopenhauer'den Bergson'a en katı ahlaksal ve toplumsal düşünceler, tekniğe karşı yaşamın, kesintili ve bireysel olana karşı da kesintisiz ve kolektif olanın savunması olmuştur. Sakın bu entelektüel harekette Özne'nin doğuşunu aramaya kalkmayalım: Bu hareket, tersine o fikre düşmandır; buna karşılık, aynı harekette, kuşkusuz Özne'nin oluşturulmasının iyice uzağında bulunan ama yine de o oluşumun olmazsa olmaz koşulu olan, Ben'in yıkımı ve bireyleşmenin eleştirisini buluruz.

Nietzsche, Schopenhauer'in yanıtıyla mücadele eder ama onun bireycilik eleştirisini kabullenir. Modernliğin içinde konumlanır ve, Aydınlanma'ya, özel olarak da Voltaire'in mirasına (bilhassa da Hıristiyanlığı red açısından) sahip çıkar: İnsanlar tanrılardan ayrılmışlardır ama bu kopma dünyanın sonu değildir, aynı zamanda hem yeni bir çağ açan bir kurtuluş, hem de insanın sırtma suçluluk yükleyen bir cinayettir. Şen BiUm'de "Tanrı öldü" der ve "Onu biz Öldürdük" diye ekler; sonra konuyu yeniden ele alır: "Tanrı öldü. Tanrı ölü olarak kalacak. Ve onu öldüren biziz. Biz canilerin en canileri olarak nasıl avunacağız? Dünyanın şimdiye kadar sahip olduğu en kutsal ve en güçlü şey, bizim bıçaklarımızın altmda kanını akıttı. Bizim ellerimizden bu kanı kim silecek? Hangi kutsal su bizi temizleyebilir? Ne gibi arınma törenleri, nasıl kutsal oyunlar yaratmamız gerekecek? Bu eylemin büyüklüğü bizim için biraz fazla değil mi? Bu eyleme layık görünebilmemiz için bizim de birer tanrıya dönüşmemiz gerekmez mi? Hiçbir zaman bu kadar büyük bîr eylem olmamıştır -ve bizden sonra doğacak herkes, bizzat bu eylem sayesinde, şimdiye kadar tarih sayılmış her şeyden üstün bir tarihe ait olacaktır!"

Tanrı'nın ölümü, aynı zamanda da, Parmenides'ten Flaton'a ve Descartes'tan Spinoza'ya değin sürmüş olan, Varlıkla düşünce denkleşiminin, birliğinin araştırılması olarak tammlanan metafiziğin sonuna işaret eder. Tarihselcilik yüzyılının merkezinde, Nietzsche Varlık'm yerine oluşu, tözün yerine eylemi koyacak ve Marx'la birlikte praxis diyebilecektir. Müjdelemiş olduğu, değerlerin altüst oluşu (Ummertung), dünyanın akılcı düzenine uymanın yerine iradenin ve tutkunun coşkusunu koyacaktır: "Doğrunun dünyasını yıktık. Bize hangi dünya kaldı? Görünüş dünyası mı acaba?...Ama hayır! Doğru-dünya'yla birlikte görünüş

dünyasını da yıktık. Öğlen, gölgelerin en kısa olduğu an, en uzun hatanın sonu; insanlığın can alıcı anı. INCIPIT ZARATHOUSTRA" (Putların Batışı, "Doğru-dünya"

nasıl sonunda bir masala dönüşüyor, No.6).

Kant'ı hedef alan ve metafiziği küçümseyen birisi olarak Au-guste Comte'a atfedilebilecek olan bu sözler kadar modern bir şey olamaz. Ama bu modernliğin içinde birçok yol vardır. Bu yollardan en çok kullanılanı ise Nietzsche'nin İngiliz düşüncesi dediği ve en katı biçimde reddettiği yararcılıktır: İnsan görünüş dünyasına kapanarak yaşayamaz. Fransız uygarlığı da İngiliz düşüncesi kadar nefret uyandırıcıdır çünkü yaşam ondan da elini ayağını çekmiştir ve kültür nesneleri, onda da, boşlukta yüzüp durmaktadır.

Modernliğin bu klasik yollarından ayrıldığımız takdirde, yararcılığa karşı koymak için, özne ve demokrasi fikirlerini düşüncenin merkezine yerleştirerek, doğal hukuk ve Hıristiyan düşüncesi-fıe geri dönebiliriz. Ama, modernliğin bunalımında egemen olan üç düşünürden, Marx, Nietzsche ve Freud'dan hiçbiri bu yönde bir tercih yapmaz. Bu yoldan en uzakta duran daNietzsche'dir.

Bunun temel gerekçesi, Ahlakın Kökenbilimİnde belirtilmiştir. Güçlüler ve zayıflar, egemen olanlar ve egemen olunanlar, yırtıcı kuşlar ve kuzular vardır.

Bunların arasındaki ilişkilerde hiçbir ahlaksal öğe bulunmaz ve bu ilişkiler, bizzat yaşamdaki ilişkiler, türler ve bireyler arasındaki ilişkilerdir. Ama,

zayıf olan, kendisinin zararına olan bu güç ilişkilerinden kaçabilmek için, karşısındakinin gücünü kötülük olarak yorumlar. Edimlerinin ardmda bir iradeyi, bir özü devreye sokar. Cahillerin, elektrik akımını açıklamak için kullandıkları ve kendisi de Özneye dönüşüp, hatta bir de çehreye, Jüpiter'in çehresine bürünen yıldırım kavramı kadar akıldışı ve yapay olan Özne kavramı işte böyle doğar.

Tutumların açıklanması için bir genel niyet ve bilinci devreye sokan her şey zayıfların savunma aracıdır; bunun sonucu olarak da doğanm düzenini bozar ve özler yaratır; bunlar Auguste Cbmte'un hukusal ve metafizik 128

düşüncenin özü olarak sunduğu ilkelerdir. Gilles Deleuze bunu daha da kesin bir biçimde dile getirir (s. 44): "Bilinç hiçbir zaman bir ben bilinci değil, kendisi bilinçli olmayan bir bene karşı Ben'in bilincidir. Efendinin bilinci değil, bilinçli olması gerekmeyen bir efendiye göre bir kölenin bilincidir."

Burada önemli olan, Nietzsche'nin bu Özne düşüncesini, özellikle de zayıfların dini olan Hıristiyanlığı ve ondan önce yer alan, Sokrates ile öğrencisi Euripides'in, Yunan tragedya ruhunu öldüren psikolojizmini nasıl kesin biçimde reddettiğidir. Ahlakın Köken-bilimi'nde (s. 104) Nietzsche, bu tür insanların, özgür iradenin alanını oluşturan, tarafsız "Özne"ye inanmak zorunda olduklarını ve bunu, her yalanın, genelde, kendini doğrulamak için seçtiği yol olan, kişisel bir koruma içgüdüsü, bir kendini kanıtlama aracılığıyla yaptıklarını söyler. Özne (ya da halk dilini kullanacak olursak, ruh) belki şimdiye kadar en tartışılmaz dinsel temel olarak kalmıştır; bunun nedeni, her türden ölümlüye, zayıflara ve mazlumlara, zaafı kendi başına bir Özgürlük, böyle-oluşunu bir liyakat olarak görme biçiminde tanımlanan müthiş bir kandırmaca olanağı sunmasıdır.

iyi île Kötünün Ötesinden 'deki eleştirisi, Özne filozoflarının, hepsinden önce de Descartes'ın cogito'sunun üzerinde yoğunlaşır: "Düşünüyorum" der

ve burada Özne fiili belirler. Düşünen bir özne/ben vardır. Modernler bunun tersini düşünür: 'düşünmek' belirleyen, "Özne/ben" belirlenendir. Bu durumda 'Özne/Ben'

bizzat düşünce tarafından yapılmış bir bireşimdir (sentez)".

Nietzsche, Freud'un kullanacağı terimlere oldukça yakın bir biçimde, bilinçte, dil ve iletişime, dolayısıyla toplumsal rollere bağlı bir toplumsal oluşum görür. En kişisel olan, aynı zamanda en 'sıradan' en vasat olandır. Şen Bilim'de bilinç, "organik yaşamın evriminde en tamamlanmamış ve en zayıf olan şeydir; öyle ki, bir varlık ne kadar çok bilinçliyse, kendisini ölüme götürecek olan ters hareketleri, sakarlıkları o kadar çok yapar." Bu bağlamda, yaşamın ve enerjinin birer ifadesi olan yaratıcı üretim güçleriyle kendisine göre yalnızca egemen smıfa ait olan, bilincin oluşumları olan üretim ilişkilerini karşıolumlayan Marx'ı düşünmemek mümkün mü?

Nietzsche, o zamana kadar modernliğin, bilincin utkusu dahilinde, kendinden ayrılıp, bir tanrıyla, insanın boyun eğmesi gereken bir insanlık-dışı güçle Özdeşleşerek kendisine karşı duran, insan enerjisinin yabancılaşması olduğunu söyler. Modernlik, insanı nihilizme, tüm gücü Hıristiyanlık tarafından tanrısal evrene izdü-şürülen ve tek özgün yanı, düşüşü ve önüne geçilmez bir biçimde yok oluşunu hazırlayan, zaafı olan tükenişine götürür. Değerlerin ters çevrilmesi bu yabancılaşmanın reddini ve insanın doğal varlığını, yaşamsal enerjisini ve güçlü olma iradesini yeniden ele geçirmesini sağlayacaktır.

Yalnızca idealden, Tanrı'dan vazgeçme, yalnızca yaşama iradesinin ölme iradesi karşısındaki zaferi kurtuluşa olanak sağlar. Ama bu iki karşıt güç arasındaki mücadele hiç durmaz çünkü her arzu gerçekleşeceğini düşler, bu da ideali doğurur. Yüzyıl sonunda, Weber, Nietzsche'de bu denli önemli olan çilecilik izleğini yeniden ele alacaktır, ama o, kapitalizmin, yani yoksullar ve zayıfların değil de zenginler ve güçlülerin dünyasının gelişmesini açıklamak için, dünya-dışı çilecilikten dünya-içi çileciliğe geçişin altını çizer.

Nietzsche, tersine, gayet sert bir biçimde, papazların ve filozofların, suskunluk, çilecilik ve bekâreti öven çileciliğinin karşısına güç iradesini koyar. Çünkü Weber ekonomik ve toplumsal dünyada, Nietzsche ise, -

filozofları, kendi öz çalışmalarına uygun olan tutumları tüm insanlığa ait birer erdem haline getirdiklerinden ötürü suçladığına göre- düşünce dünyasında yer alır. Bu görüş

farklılaşması belirleyici sonuçlar doğurur. Nietzsche'nin insanı, Weber'inki gibi toplumsal bir insan değildir. Nietzsche örneklerini geçmişte, virtü'su, bilgi zevkiyle dolu bir güçlülük iradesinin en iyi ifadesi olan, Antik Roma ve Rönesans dönemi İtalya'sında arar. Tanrı'yı öldürdük; suçluluğumuz bizim boyun eğmeye ve insanlığın kurtulmasına duyduğumuz açlığı artırıyor. Halbuki, bu cinayetin ötesine, iyilik ve kötülüğün ötesine gitmemiz, aynı zamanda hem arzu, hem akıl, hem egemenlik, hem nefis denetimi, içselleştirmenin tam tersine nefsin bir tür azat edilmesi, adeta Dionysos'a bir dönüş olan bir çaba sayesinde, tüm çileciliklerden, tüm yabancılaşmalardan arınmış doğal bir yaşama geri dönmemiz ya da böyle bir yaşamı yaratmamız gerekir. Bu, genç Niezsche'nin Tragedyanın Doğu-şıt'nu yazdığı, VVagner'de o Dionysos'a dönüşü gördüğü dönemdeki (birkaç yıl sonra da Parsifal'i yaratan kişide Hıristiyan ahlakına dönüşü görerek mahkûm etmecektir) ana izleğini oluşturur. Deleuze, Dionysos'un, tamamlayıcısı olduğu Apollon'dan çok Sokrates ve İsa'nın karşıtı olduğunu söylemekle haklıdır. Çünkü Dionysos yaşamdır, yani birey-Ötesidir.

Nietzsche İngiliz yararcılığından, ancak Hıristiyanlıktaki Özne fikrinin dışına taşarak ve deneycilikten giderek daha çok uzaklaşıp, kişinin üzerine yükselerek kurtulur. Eleusis'in gizlerinde onu cezbeden "tüm varlıkların birliğinin gözlenmesi, bireyleşmenin her tür kötülüğün temeli olduğu fikri ve sanatın, günün birinde bireyleş-

menin cazibesinin son bulacağı ve birliğin yeniden kurulacağına ilişkin bir Önsezi ve umutu temsil etmesidir". Bu, Varlık'a duyulan Özlem, bilincin ötesinde ve ona karşı, tanrısal dünya değil de, tanrılardan önceki dünya, bizzat insanın bir tanrı ya da bir yarı-tanrı, bir kahraman olduğu paganizm dünyasına, Bir'e geri dönüştür. Mitos'lardan yoksun bırakılan, Fransa'nın en parlak ve en kötü örneğini oluşturduğu bir çözülme sürecine sürüklenmiş

olan dünyamız bir kurucu mitos yaratmaya çabalar ve o mitosu geçmiş kültürlerde aramakla kendini tüketir.

Tragedya'nın Doğuşu yaşama şehvetini en doğrudan biçimde dile getiren yapıttır.

"Bununla birlikte, bu şehveti, olaylarda değil, olayların Ötesinde aramalıyız...

Kendimizi, gerçekten de, bazı anlarda, doymak bilmez var olma açlığını hissettiğimiz ilk Varlıkla özdeşleştiririz... Merhametin terörüne rağmen, yaşama sevincinin, birey olarak değil de, bizi, hepimizi, yaşamı ortaya çıkaran şehvetin içinde sarmalayan biricik yaşayan töze kalıklığımızdan dolayı tadına bakarız."

Nietzsche'ye göre, toplumsal yaşamın zorunluluklarının dışında kalan ve ancak, Fransa'da pek güzel ve pek tehlikeli biçimde gerçekleşmiş olduğu gibi, bir halkın ve uygarlığın birliği yok olduğunda ortaya çıkabilen bu Dionysos mitos'u, ancak bir Alman mi-tos'u olabilir; bunun nedeni, tam da, bu mitos'un toplumsal olmamasından dolayı bir ulusal bilince tekabül etmemesidir. Luther'den beri, Almanya oluş'un vatanı, hiçbir zaman siyasal ve toplumsal biçimlerde tükenmemiş

olan bir varlık iradesinin vatanıdır. Ancak Alman ruhu, modernliğin yol açtığı çürümeyle, Avrupa ırkının bozulmasıyla mücadele edebilir. Bu, Bismarck devletinin milliyetçiliği, bürokrasisi ve militarizminden çok uzak, yorumlanması çok güç bir düşüncedir. Bunun ötesinde, Nietzsche'nin, döneminde Yahudi düşmanlığının ender ve en kararlı karşıtlarından olduğu da bilinir ve bu, onu sahiplenmeye kalkan nazizmle her tür Özdeşleşmenin Önüne geçecebilecek bir niteliktir. Nietzsche kendisini ulusla, Alman volKvyla özdeşleştirmez. Yine de Varlık, çağrıda bulunduğu o Bir, tarihte bir ulusun iradesinde, Özellikle de, îyi ile Kötünün Ötesinderide dendiği gibi, "ciddi bir iğrenme duygusuyla"

"modern fikirler"İn karşısına çıkan Alman halkmda tezahür eder. Nietzsche köle halklara, Rusya'ya ve kökenlerinden dolayı kendini kısmen özdeşleştirdiği Polonya'ya gönderide bulunur ama asıl aldığı örnek, hem Fransız uygarlığı, hem de İngiliz düşüncesinin karşıtı olarak gördüğü

Alman halkıdır; Nietzsche'nin altını çizdiği bu karşıtlık, toplumu cemaatin karşıtı olarak tanımlayacak olan, ama bunu yaparken de, hem cemaate duyduğu Özlem, hem de mil-131

Hyetçiliği belli olan Tönnies tarafından, başka bir biçimde ele alınacaktır.

Aydınlanma felsefesi için toplum ve tarih tek bir gerçekliğin İki yüzünü oluşturuyordu. Bu fikir, Fransa'yı akim ve özgürlüğün zaferiyle özdeşleştiren Fransız düşüncesinde de güçlü bir biçimde mevcuttur. Ruhani olanla cismani olanın bu yeni ittifakı, ancak, ulusta vücut bulan ilerlemeye olan katkısıyla tanımlanan bir şeye hiçbir özgürlük alanı bırakmaz. Temel temsilcilerinden biri Nietzsche olan Alman düşüncesi, tersine, ulusla akılcılaşmayı birbirinden ayırır. "Kurucu mitos'tan yoksun bırakılmış soyut insana, soyut eğitime, soyut hukuka, soyut devlete" ulus mitosu adına, yani kolektif iradeden daha derin olan bir şey, somut tarihsel bir var-lık'ın bizzat yaşama gücü adına karşı çıkar.

İyiliğin ve kötülüğün ötesinde, Varlık'a çağrı, özgürlükle gerekliliği bir araya getirir. "Tıpkı kendinde güzellik gibi, şeylerdeki gerekliliği giderek daha Çok dikkate almayı öğrenmek istiyorum. Böylece şeyleri güzelleştirenlerden biri olacağım. Amorfati: Şimdiden sonra benim aşkım bu olsun." der Nietzsche, Şen Bilim'de.

Üstün insan amorfatfye ulaşan kişi, Zerdüşt'ün deyişiyle "Kendindeki en iyiye ulaşabilmek için en kötüye gereksinimi olduğunu" bilen kişidir.

Nietzsche'nin çağrıda bulunduğu, anlaşıldığı gibi, içgüdülerin özgür bırakılması değil, tinselleştirilmesidir; o doğanın sanat yapıtına dönüştürülmesine ve Sonsuz Dönüş'e davetiye çıkarır. "Her şey geçer ve her şey geri gelir; Varlık çarkı sonsuza değin döner. Her şey Ölür, her şey yeniden açar; Varlık yılı sonsuza değin sürer. Her şey kırdır, her şey yapılır; Varlık'ın uzamı sonsuza değin ayakta kalır". Varlık'a ve sanata doğru bu yükseliş, Schiller'den Hölderlin, Schelling ve genç Hegel'e kadar -ki bunların üçü de Tü-bingen Stift'inde bir arada bulunmuşlardı- Alman düşüncesinin temel akımlarından biriyle birleşir. Bu yükseliş, ulusal ruhla

birleştirilir, çünkü ikisi de toplumsal bütünleşme, ahlaksallaşma ve burjuva uygarlığıyla özdeşleştirilen bir modernliği reddeder.

Bu birleşme pek sağlam değildir: Halka çağrı çabucak milliyetçiliğe dönüşür ve böylece estetikçilikle çatışır. Ama modern demokratik eylemin dayandığı Hıristiyan bilinci ve toplumsal talebin birleştirilmesinden daha dayanıksız olduğu da söylenemez. Yıldızı parlayan yararcılık, değişmez bir biçimde, karşısında bu birbirlerine kimi zaman yalan duran, ama gerçekte ufkun karşıt noktalarında konumlanan iki rakibi bulur: Bunlar, Nietzsche'nin paganizmiy-le, insan hakları fikrine olduğu kadar, zayıfların ve sömürülenlerin savunmasına da dayanan demokrasi ruhudur. Benim kuşağımın

entelektüelleri, çoğu zaman, kapitalist egemenliğin toplumsal eleştirisinden çok Nietzsche'nin burjuva uygarlığına getirdiği antropolojik eleştiriyi tercih etmişlerdir. Üstelik bunu, totaliter rejimlerin yaygınlaşmasının bu iki eleştiri arasında, gerçek olmaktan çok görünür olan -çünkü Nietzsche'nin bilinçli ömrünün son yıllarında düşlediği "büyük siyaset" her türlü nitelenebilir, ama demokratik olmadığı kesindir- kimi yaklaşım ve tamamlama öğeleri yaratmasına rağmen yaparlar. Değerlerin yıkılması, burada Devrim'den Napoleon'a geçişte Özetlenir.

Bu siyaset, düşüşle, yani Hıristiyanlık ve sosyalizmle, köle ahlakıyla mücadele etmeyi amaçlar. Ancak bu gerçekten bir siyaset midir? Hıristiyanlık ve Kant ahlakıyla mücadele, her şeyden Önce, insanı, Ahlakın Soykütüğü'nün İkinci Ya-zım'ının başındaki sözcükler doğrultusunda vaat etme ve Şen Bilim 'in sonuç bölümünde belirtildiği üzere yaşamı "bir bilgi dene-yi"ne dönüştürme yeteneğine sahip olan varlığı kurtarmak/ özgürleştirmek ister. Şen Bilim şöyle son bulur:

"Yürekteki duyguyla insan yalnızca cesaretle yaşamakla kalmaz, aynı zamanda da neşeyle yaşayabilir ve neşeyle gülebilir. Önce savaşmaya ve yaşamaya soyunmayan kişi ise güzelce gülmeye ve güzelce yaşamaya yeltenebilir mi?"

Hıristiyan ahlakının reddi, neşe, mücadele^.. Tüm izlekleri bu sözcüklerde bulmak mümkündür. Bunları birleştiren, her şeyden Önce, aynı zamanda hem yararcılıkla, hem de bireysel Varlık'ın ve onunla birlikte yaşamın, iktisadi ve toplumsal örgütlenmenin çıkarlarına tabi kılınmasıyla özdeşleştirilen bir modernliğin eleştirisi-dir. Nietzsche'nin eleştirisinin böylesine köktenci olmasının nedeni de, tıpkı, onca sanatçı ve entelektüelin, kaba saba bir kapitalizmle özdeşleştirilen bir sivil toplum ve demokrasi karşısındaki düşmanlıkları gibi, karşı-toplumsalcı (anti-sosyal) olmasından gelir. Düşüncesi, bir önceki bölümde sunmuş olduğum bu parçalanmış modernliğin koca bir bölümünü aydınlatır. Varlık'a duyulan özlem ve ulusal enerjiye çağrı, modernliğe direnmenin, öldürülmüş tanrının yerine geçen bir toplumsal öbür-tarafa geri dönüşün belli başlı iki biçimidir. Nietzsche'yle birlikte düşünce karşı-

toplumsalcı (anti-sosyal) ve karşı-modern (anti-modern) bir niteliğe bürünür.

Kimi zaman burjuvazi karşıtı, demokrasi karşıtı da olacak, ama her zaman modernliğin toplumsal güçleri ve edimcilerinden ve onlarm yüzyüze ilişkilerinden çekinecektir. İster Varlık'ın birliğine, ister ulusal ruha ya da tarihin oluşuna çağrıda bulunsun, düşünce sonunda Bir'e, Tüm'e geri dönen yola girer. O yol ise, Hıristiyanların tanrısının boş kabrinin üzerinde birbirleriyle ölesiye mücadele ha-

lindeki toplumların tüm güçlerini kendi tanrılarının hizmetine verecekleri bir çarpışmalar dönemi olan XX. yüzyıla varacaktır. islietzsche bu aşırı derecede gerçek mücadelelerin dışmda kalmışsa, bu kısmen, Hıristiyanlıkla mutlak bir kopmayı reddetmiş olmasındandır. İyi ile Kötünün Ötesinden'de. ve Ahlakın Soykütüğü'nün son satırlarında, acı çekmeyi İsa'nın çehresindeki ben iradesiyle birleştirmiş ve içgüdüye "yere bakıp boyun eğmeyi ama aynı zamanda da kendisini arındırma ve bilemeyi" ve böylece tutkusal bir aşkta kendini yüceltmeyi öğretmiş

olan dinle yeniden belli bir süreklilik oluşturulmuştur.

Tarihselcilik ve ilerlemeye duyulan güven tükendikçe, Nietzsche'nin düşüncesinin önemi -örneğin, İkinci Dünya Savaşı sonrasının büyük iktisadi büyümesine eşlik eden modernleşme ideolojisine karşı tepkiyi harekete geçirdiği Fransa'da- artarak, giderek egemen bir konuma yerleşir. Gianni Vattimo, Nietzsche'de post-modernizmin kökenini görmekte haklıdır çünkü modernlik ruhunun

"Epigones'çilik'"te tükendiğine ilk işaret eden Nietzsche'dir. Daha geniş

olarak, yitik Varlık'a, Tanrı'nın ölümünden sonra yıldızı parlayan nihilizme ilişkin felsefi saplantıyı en iyi o temsil etmiştir. Çağdaş düşünce, Marx'ın peşinden, dünyanın düzeni ve birliğinin ilkesi olarak Varlık'ın yerine insan öznesi ya da doğa adına bir toplumsal egemenliğe karşı yürütülen mücadeleyi koyanlarla, Nietzsche'den esinlenerek, hem enerji, hem de bir geleneğin, bir kültürün, bir tarihin taşıyıcısı olan ve özellikle de bir ulusa aidiyetle tanımlanan bir dünya-içinde Varlık'a doğru dönenler arasmdaki giderek büyüyen ayrılığın damgasını taşır. Nietzsche, aynı zamanda, hem modernizmin yanılsamasını, kişisel gelişmeyle toplumsal bütünleşme arasındaki ilişkiyi ilk mahkûm eden, hem de Avrupa düşüncesinin bir bölümünü, çoğu zaman tikel bir ulusal ve kültürel Varlık'ın yüceltilmesi sonucunu doğuran bir Varlık özlemine sokan düşünürdür.

Eleştirel bir hal almış olan modernist düşünce karşısında, Nietzsche'den bu yana, saldırılarını Özne fikrine karşı yoğunlaştıran bir karşı-modern düşünce yükselir. Bu, neredeyse doğal olarak modernlikle ortak çıkarları olan toplum bilimlerinin karşısında yer alan antropolojik ve felsefi bir düşünce, geçmişe özlem duymayan ama edimciyle yapıtlarının özdeşleştirilmesinİ reddeden bir düşüncedir. Nietzsche'nin düşüncesi tarih-dışı (a-historique) Varlık'ı yeniden devreye sokarak modemizmden çıkar. Ama bu varlık, artık Platon'cu idealarn dünyası ya da tanrısal logos olamaz; o, "Bu" ile olan ilişkidir, arzu bilincidir. İnsan, tarihini, Descartes'rn istediği gi-J-34

bi, ruhu Tanrı'nın imgesini yansıttığından değil, içinde bir Diony-sos, yani arzunun, cinselliğin, doğanın insandaki kişisel olmayan gücünün varlığıyla aşar.

Evrensel olanı akim içinde konumlandıran ve sağduyuya hizmet eden iradenin aracılığıyla tutkuların denetlenmesine çağrıda bulunan Aydınlanma düşüncesine karşı, evrensellik, Nietzsche ve onun ardından da Freud ile bilinçdışı ve onun dilinde, içselliğin engellerini yıkan arzuda yeniden su yüzüne çıkar. Bu altüst oluş en aşırı karşı-modernizme kadar götürüle-bilir; ancak o, aynı zamanda da ne bireysel Ben ne de toplumun oluşturduğu Kendi (Şelf) olan bir Öznenin yaratılış

koşuludur; bu Özne kurumsallaştırılmış kültür normlarına göre değil, kendi kendisine göre tanımlanır, ama, Bu'ndan Özne/Ben'e giden yolu, akılla özdeşleştirilmiş olan Ben'in çevresinden dolaşan yolu keşfetme-dikçe var olabilemez. Nietzsche Özne/Ben sorununa yabancıdır; ilan ettiği, yazgı aşkı (amorfati), insanı, ister Hıristiyan, ister demokratik ya da feminist olsun, tüm Öznelleştirme eğilimlerinden kurtarmak ister.

Bu düşünce bir Varlık özlemine ve yaşayan cemaat olarak ulusun yüceltilmesine doğru kayar; bu da, Nietzsche'yle beslenen Heidegger'in nazizmle ittifakını doğuracaktır; ayrıca, bizzat Nietzsche'yi de modernist ideolojinin ilk büyük bunalımına işaret eden, Avrupa'daki milliyetçiliklerin yükselişinden ayrı tutmak mümkün değildir. Ama Nietzsche'yi ulusların bu atılımıyla (Dranğ) Özdeşleştirmek de, tıpkı onun antropolojisini yararcılığa ve toplumsal konformizme verilmesi gerekli bir yanıt olarak değerlendirmek kadar abartılı olacaktır. Bir düşünür, bileşimine, fikir değil de, kolektif toplumsal ya da siyasal güçlerden oluşan Öğelerin girdiği kültürel bir tablonun tikel bir öğesi olarak anlaşılabilir. Hatta, Nietzsche'nin izinden giderek bir düşüncenin, karşıt çıkarlara bölünmüş bir toplumun merkezinde yer aldığını anımsatmak da gerekir. Bilinç ve içsellik, yoksulların savunma araçlarıdır; buna karşılık güçlüler yaşamı taşırlar. Nietzsche'nin altını çizdiği etkisel ve tepkisel tutumlar arasındaki karşıtlık, basbayağı toplumsal bir karşıtlıktır; nitekim saldırılarını hem zayıf olanlara, hem demokrasiye, hem de kadınlara yöneltmesi bir rastlantı değildir. Bu, bence temel nitelikli bir tutumdur ve bu kitapta, Özne izleğinin toplumsal düzene bir toplum-ötesi (meta-sosyal) temel arama, Bir'e, Tan-rı'ya, akla ya

da tarihe verilen yeni bir ad olmayıp, tam tersine toplumsal bir hareket, yapıtları ve arzularıyla özdeşleşen egemen olanlara karşı egemenlik altındakilerin savunma edimi olduğu fikrini savunarak, o turumun karşısmda yer almayı amaçlıyorum.

Çünkü modern toplumda doğalcılık ve maddecilik egemen olanların felsefesidir; buna karşılık, bağımlılık şebekelerinin ve ideolojilerin içine kıstırılmış

olanlar, kendilerini yapıtları ve toplumsal ilişkileri dahilinde keşfedemediklerinden dolayı -çünkü o çerçevede yabancılaştırılmış ve egemenlik altına alınmıştırlar- kendileriyle bir ilişki kurmak, kendilerini özgür Özne olarak kanıtlamak zorundadırlar. Bilinç ve Özne fikrini hedef almakla, Nietzsche kendini efendilerle özdeşleştirir ve böylece, özne kendisini ancak bağımlılıktan kurtularak oluşturabildiğine göre, aslında bir Özne toplumbilimi olan, bir özne felsefesinin izlemesi gereken yolun tam tersini gösterir. Çoğu zaman, onca entelektüel tarafından, gerek akim seçkinci-liği, gerek güç isteği adma saldırıya uğrayan demokrasi, zayıfları koruyacak ve onların kendileriyle ilişki kurmalarını, yani egemen olanların doğal, bilince yabancı, tarihin ya da insan doğasının hareketlerine uygun gibi sıfatlarla niteleyerek yönettikleri toplumsal uzamın yeniden ele geçirilmesini sağlayacak gücü -ki biz buna özgürlük diyoruz-sağlayacak güvencelerin yaratılması değil midir? Son olarak da şunu belirtelim: Modernliğin utkusunun aynı zamanda erkeksiliğin ve hem akıl hem de iradeyle tanımlanan erkekle, salt gelenek ve tutkuya indirgenmiş kadının ayrımının utkusunu da belirlemiş olduğu unutulabilir mi?

Efendi-köle karşıtlığı, Hegel'den Nietzsche'ye, Marx da dahil olmak üzere tüm yüzyılımıza egemen olmuştur. Bizi, Özne'nin savunulması ya da reddini, sınıflara ayrılmış, kendisini ilerlemeyle özdeşleştirmiş bir elitle egemenlik altındaki kategorileri -ki bunların her biri, yalnızca, herhangi bir gelenekle tanımlanan bir kimliğin değil aynı zamanda da, geleneksel bir dil kullandıklarında bile, karşı-savunmalarının örgütlenebileceği tek özgürlük alanı olan bir içselliğe, bir bilincin gölgesine sığınmıştır- kendinde barındıran bir toplumun içinde konumlandırmaya zorlar.

Modern insanı demir bir kafese kapatan yararcılık ve toplum dininin iki karşıt taraftan eleştirilebileceği fikrini kabul etmeliyiz. Nietzsche'nin yer

aldığı taraf, Bu'nun tarafıdır, düzenin normlarına ve ahlaksallaştırmaya karşı isyan eden yaşamın tarafıdır. Diğeri ise Özne/Ben'in yer aldığı, o Özne/Ben'in özgürlüğünün, efendilerinin doğal olarak kabul ettirmeye çalıştıkları bir toplumsal düzenle savaşan toplumsal hareketlerin konumlandığı taraftır. Önemli olan, bu iki düşünce akımının, toplumsal yararcılık ve toplumbilimsel işlevselcilikle mücadele etmedeki ortak iradesinden daha belirleyici olan bu karşıtlığı kabul etmektir. Burjuva düzeninin yaşam ve arzu adma eleştirilmesi, ister goşizme sapmış olsun, ister tam

tersine, yani faşizme, her zaman demokrasiye karşı, Özellikle de, küçümseyici bir biçimde sosyal-demokrasi olarak adlandırılan şeye karşı düşmanlık beslemiştir.

Çözümlememin, daha önce, Hıristiyan ikiciliği karşısındaki utkusunu izlemiş

olduğu tarihselciliğin düşüşünü takip ermeye başladığı anda, Nietzsche'den ne denli uzak olduğumu belirtirken, aynı zamanda onun olguculuk ve gitgide daha boğucu bir hal alan ta-rihselciliğe getirdiği eleştiriyi desteklemek gerektiğini de kabul etmeliyim. Çünkü onun Özne ve bilinç olarak reddettiği şey, Zek bilincinin toplama kamplarına ve insan haklarının mutlak iktidarın keyfiliğine direndiği zaman bizde ifadesini bulduğu biçimiyle Özne fikrinden çok, toplumbilimin toplumsallaşma, toplumsal normların içselleştirilmesi ya da, hatta, ahlaksallaştırma dediği şeye yakındır.

Nietzsche, modernist ideolojiyle mücadele etmiş tek büyük entelektüel değildir.

Tarih ve toplum felsefecileri modernlik bunalımının şu ya da bu veçhesiyle geniş

çapta Özdeşleşmişlerdir. Fransa'da Michelet'de, Alman entelektüellerinin büyük bölümünde, a fortiori, milliyetçilik hareketlerinin gelişeceği Tuna boyu ülkelerinde görüldüğü gibi, bunlar, çoğu zaman ulus izleğine bağlandılar; daha da sık görülen bir şey ise, bu entelektüellerin, sonunda doğada, güzellikte, Özellikle de yaşamda, daha da kesin olarak cinsellikte bulacakları Varlık'ın peşine düşmeleridir. Yaşam felsefeleri, aynı zamanda, hem modernliğin entelektüel bir ifadesi, hem de araçsal akılcılığa indirgenen kültür entelektüelciliğine karşı tepkidir. Bu felsefeler, Fransa'ya, daha geç bir dönemde Bergson'la girer. Bunların bir Özne toplumbiliminin karşıtı olduğu rahatça söylenebilir ama düşüncenin, konformizm ve toplumsal yararcılığın -ki bu öyle bir eleştirel harekettir ki, tüm Varlık felsefeleri ve tüm Özne düşünceleri arasındaki gerilim güçlü olsa da, Özne'nin oluşumu onsuz düşünülemez- giderek daha çok kemirdiği bir akılcılıktan sıyrılmasını sağladığını söylemek daha da yararlı olacaktır.

Nietzsche'den yola çıktıysam, bunun nedeni, hem Nietzsche'nin, bu kitapta yapmaya çalıştığım yeni modernlik tanımının olabilecek en uzak noktasında bulunması, hem de modernliği akılcılaştırma ve dünyevileştirmeye indirgeyen Aydınlanma akılcılığını yıkmadan Özne fikrinin ele alınamayacak olmasıdır.

Nietzsche ile birlikte toplumsal yaşamın yeniden büyülenmesi başlamıştır ve ben Özne fikrini tam da bu yeniden büyülenmenin merkezine yerleştirmeyi Öneriyorum.

Freud

Toplumsal normların içselleştirilmesiyle tanımlanan Ben'in yıkılması, Freud tarafından en aşırı sonuçlar çıkarılacak kadar ileri götürülür; Freud'un yapıtı modernlik ideolojisine karşı yürütülen en sistematik saldırıdır. Freud, edimciyle sistemin, teknik dünyanın akılcılığıyla kişisel ahlaklılığın birliğinin yerine, bireyle toplumsal alan arasındaki kopmayı yerleştirir. Bir yanda haz, diğer yanda yasa vardır; bunlar birbirinin öyle karşıtı dünyalardır ki, bir arada düşünülmeleri olanaksızdır. Öyle ki, Freud'un

temel savı karşıt biçimlerde yorumlanmıştır: Kimilerine göre, Freud, bireysel itkilerin toplumsal yaşamın kural ve zorunluluklarına tabi kılınmasını kaçınılmaz olarak niteleyen bir karamsardır; diğerlerine göreyse, cinselliği açımlayan, dolayısıyla da Özgürleştiren/azat eden kişidir. Freud'un düşüncesinin varış değil çıkış

noktasına tekabül eden böylesi bir ikiliğe bağlı kalmak mümkün değildir; ama yine de bu ikiliğin asla ortadan kalkmadığını ve Freud'un düşüncesinin hiçbir ahlaksallaştırma ya da toplumsallaştırma çabasıyla bağdaştırılamayacağını kabul etmemiz gerekir. Onda patlayıcı bir gücün radikalliği vardır. Freud, mücadelesinin bilince ve Ben'e karşı olduğunu ilan eder: "Psikanaliz, bilincin ruhsal (psişik) yaşamın özünü oluşturduğunu reddeder, onun basit bir niteliği olduğunu düşünür, bu nitelik, başka niteliklerle bir arada bulunabilir ya da hiç bulunmayabilir" (Ben ve Bu). Bu aynı Nietzsche'ninki gibi bir ters çevirmedir.

Bilinçten hareket edeceğine, bilinçdışından hareket etmek gerektiğini söyler; ama bu terimi (bilinçdışı) kendisine atfedilen ikinci anlamda, içe atılmış

ruhsal içerik anlamında değil, birinci anlamda, yani bilincin salt algıladığı gerçeklikle temas durumunda kılıfını oluşturduğu derin ruhsal etkinlik anlamında kullanır. Bu ruhsal etkinlik biyolojik hatta fizik bir çözümlemenin alanına girer. İnsanın içinde, gereksinimleri yaratan içgüdüler, yani, organizmanın bir denge durumuna yeniden kavuşabilmek için tatmin etmeye çalıştığı gerilimler vardır. Haz, arzunun tatmin edilmesi, o arzunun yarattığı gerilimin gevşetilmesidir. En uç anlamda ele alındığında bu görüş organizmanın gerilimlerin yok edilmesine yani atalete yöneldiği anlamına gelebilir. Freud'un Haz İlkesinin Ötesinde'de açıkça ifade ettiği de budur: "İçgüdü, yaşayan her organizmaya içkin olan ve onu, dışarıdan gelen ve bozucu güçlerin etkisiyle vazgeçmek zorunda kaldığı önceki bir durumu yeniden üretmeye, yeniden kurmaya iten bir eğilimin ifadesi olmalıdır; bir tür organik esnekliğin ya da tercihe göre, organik yaşamın ataletinin ifadesidir". Biraz ilerde, daha da

radikal bir eklemede bulunur: "Hiçbir ayrıcalığa hak tanımayan deneysel bir olgu olarak yaşayan her şeyin inorganik duruma geri döndüğünü, içsel nedenlerden ötürü Öldüğünü kabul ettiğimiz takdirde, her yaşamın yöneldiği ereğin Ölüm olduğunu ve bunun tersi olarak da yaşamayanın yaşayandan önce var olduğunu söyleyebiliriz." Bu sözlerin az öncesinde, aynı metinde, Freud bu savlarının ana sonucuna varmıştır: "Dolayısıyla, eğer organik içgüdüler tarihsel olarak kazanılmış koruma etkenleriyse ve bunlar gerileme, önceki durumları yeniden üretme eğilimi gösteriyorsa, yapacağımız tek şey, organik evrimi olduğu gibi, yani tedrici evrim olarak, bozucu ve organizmayı duraklama eğiliminden vazgeçiren dış etkenlerin eylemine bağlamak olacaktır." Bu metinler, cinselliği toplumsallaşmanın, başkalarına duyulan arzunun, dolayısıyla da çağdaş kültürde yaygınlaşmış olan tümcinselciliğin (panseksüalizm) doğal ortamı olarak gören tasarımların, örneğin Fromm'un tasarımının son derece uzağındadır. Freud'un düşüncesi sürekli bir biçimde, özellikle de dünya savaşı ve bu savaşın yol açtığı yıkımların dramatik deneyiminden sonra, radikalleşir, sonunda saldırganlığa, ölüm içgüdüsüne aşırı bir önem vermeye kadar gider ve burada Hobbes'unkiyle birleşir. Doğal durum herkesin herkesle savaşma durumudur ve toplumsal yaşamın örgütlenmesi, değil insanın doğal eğilimlerini temel almak, tersine bu eğilimlerden kopmak zorundadır. Yasa alanı içgüdü alanının, gerçeklik ilkesi haz ilkesinin karşıtıdır. Yakm bir geçmişte Marie Moscovici, L'Ombre de Vobje?de (Nesnenin Gölgesi) Freud'cu düşüncenin bu yönelimini, kinin ve saldırganlığın Freud'un ve VVinnicott'un düşüncesindeki rolünün altını çizerek daha da vurgulamıştır. Freud'un, Totem ve Tabu'da, toplumsal kuralın oluşumunu açıklama yöntemi, babanın katledilmesi ve cani kardeşler tarafından şiddeti durduracak yasanın konulmasına dayanmaz mı? Freud'un içgüdüler ve haz arayışına ilişkin çözümlemeleri, düşüncesinin oluşumunda hipnozun Öneminin de işaret ettiği gibi, öznelleştirmeyi, tutumlarda niyetin payını tamamen saf dışı bırakır.

Hazzın karşısmda yasa vardır ve bunların ikisi de bilincin tamamen dışındadır. Her şeyden Önce baskıcı olan yasayla Bu arasındaki Ben neredeyse bir hiçtir. Toplumsal yaşama uyum ancak baskıyla oluşur. Çocuğu anneden uzaklaştıran ve gerçekliğe yönelmesini sağlayan, hadım

edilme korkusudur. Yasanın toplumun üyelerine öğrettiği, o toplumun çıkarlarına bağımlı olduklarıdır. İş-

levselcilerin bir kazanım olarak betimledikleri toplumsallaşma, normların içselleştirilmesi, burada, asla istikrar kazanmayan bir içe atim olarak ortaya çıkar.

Freud'cu düşüncenin, eleştirilmesi gereken bu ilk görünümü, aslında, içinde, Polanyi'nin pek güzel betimlediği gibi, salt bir kazanım toplumu (ocquisitive society) değil, aslında, özellikle ekonomi ve kültürel inançlar ya da toplumsal örgütlenme biçimleri arasındaki kopmanın yaşandığı uzam olarak kapitalist toplumun, ruhsal yaşam ve doğa bağlanımda bir yorumunu içerir.

Kapitalist toplumun, kendi kendisinden elde ettiği, değerleri olarak adlandırılan şeylerde ve toplumsal normlarında ifadesini bulan, kendi deneyimine tekabül eden bu görünüm, gerçekte, bireysel çıkar ve toplumsal-olmayan, bir muharebe alanı ve ölümüne mücadele biçiminde tanımlanan piyasayla yasa, ya da daha kesin biçimde söylemek gerekirse, arzu varlığına, onu toplumsal varlığa dönüştürecek olan baskıların dayatılmasını sağlayan disiplin arasındaki tam ayrıma tekabül eder. Kapitalist dünya ne paranın şiddetinden ne de toplumsal düzenin katılığından Özveride bulunur; bunların ikisinin de kendi işlerliği açısından elzem olduğunu bilir, bu da, hem kazanım içgüdüsünün azat edilmesini, hem de üretici çalışmada olduğu gibi eğitimde de kesin kuralların dayatılmasını öngerektirir. Arzuyla yasa arasındaki bu karşıtlık kapitalist toplumun iki karşıtlık üzerine kurulu olmasını açıklayıcı niteliktedir: Bunlar, bir yandan, kazanım arzusunun güttüğü burjuvalar ile disipline boyun eğen işçiler, öte yandan da, rekabet ya da paranın egemenliğinde olan iktisadi yani kamusal etkinlik ile yasalara, kurallara ya da sözleşmelere boyun eğmenin dayatılmış

olduğu özel yaşam arasındaki karşıtlıklardır. Kapitalist topluma çok özel bir nitelik veren de budur: İçgüdüler kamu yaşamında ortaya çıkar; yasanın ağırlığı da kendini özel yaşamda hissettirir. Bu durum da, yapay yaklaşımların, bireylerin bu toplumda tamamen toplumsal-laşmış ve denetlenmiş olduğunu sanması sonucunu doğurur. Başka toplumların özel yaşamda kabul ettikleri içgüdülerin ortaya çıkışı, burada kamu yaşamında,

ekonomik yaşamda bir şiddet, saldırganlık ve ölüm uzamı olan piyasada gerçekleşir. Nitekim XIX. yüzyıl romanlarının, özellikle de Balzac'm yapıtlarının ana izleği

de budur.

Freud'un çözümlemesinden, hazla gerçeklik arasındaki ayrılığın tersine döndürülmesi hatta aşılmasına ilişkin yaklaşımlar çıkarılabilir. Komünizmin getirdiği "herkese gereksinimine göre" tanımı toplumun doğallaştırılmasına ilişkin bir düş değil midir? Daha gerçekçi bir biçimde, işçi hareketinin eylemi ve toplumsal reformlar, katıksız kapitalist toplumu tanımlayan ekonomi/toplum ayrı-

,^—ı.lııM—

mini geniş çapta yumuşatmıştır. Ama bu tür fikirleri geliştiren, bizzat Freud değildir. Çünkü o, izlediği yol insanların tutumlarını eylem ve niyet kavramları çerçevesinde ele almayı dışladığından dolayı, devrimci bilinç ve eylemden çok uzaktı. Ama hazla gerçeklik, bireysel içgüdülerle toplumsal düzen arasındaki bu tam kopmanın, Freud'un asla uzaklaşmadığı eleştirel bir değeri olmakla birlikte, bu basit biçim altında onun çözümlemelerinin çoğuna hiçbir alan bırakmadığını da anımsatmanın zamanı gelmiştir. Bu kopma, özellikle de, bir yandan libido izleğini, öte yandan da suçluluk ve yüceltme izleklerini ortadan kaldırmış olur.

Çünkü îibido'yu diğer içgüdülerden ayıran, kendi tatminine ilişkin bir arzu değil bir nesneye duyulan arzu olmasıdır. Yukarıda alıntı yapmış olduğumuz satırlar, yaşam içgüdüsüyle ölüm içgüdüsünün, nesneyle ilişkiyle nesnenin yıkımını, en çok kullanılan anlamıyla aşk sözcüğünün ifade ettiği arzu nesnesine bağlanmayla, kendisinden başka hiçbir şeye bağlanmayan bir arzunun tekrarını birbirlerinin karşıtı olarak görmeyi zorunlu kılar. Bunu tamamlayıcı olarak, yasa bireyin dışında kalmaz, içine girer, onu kısmen yönetir ve aynı zamanda onun içine, arzunun yasaya direnişinden doğan suçluluğu yerleştirir.

Son olarak da karşımıza bir başka soru çıkar ve en zor sorunları doğurur: Üstben yalnızca baskıcı mıdır? Aynı zamanda Bu'nun taleplerini kabul edip, onlara yüceltilmiş bir anlam -ki bu anlam aracılığıyla Üstben, Ben'in değil de Özne'nin yaratıcısı olacaktır-veremez mi? Özetleyecek olursak, ruhsal yaşamın kerteleri -Freud kuramının ilk evresindeki terimleri kullanacak olursak, bilinçdışı, önbilinç ve bilinç- arasındaki ayrılık, yerini Bu, Üstben ve Ben olarak yeniden tanımlanan kerteler arasındaki daha dinamik bir ilişkiye bırakamaz mı? Bireyin tarihi, yalnızca, hatta temel olarak, arzuyla yasa arasındaki giderek büyüyen çatışmanın ve sonuçta arzunun yasaya boyun eğmesinin tarihi değil, anneyle ilk kaynaşmanın ve bunun sonucu olarak babayı reddetmenin aşılması ve Oidi-pus çatışmasının Ötesinde, babayla özdeşleşmeye geçiştir. Baba, yalnızca anneyi arzulayan çocuğu hadım etmekle tehdit eden baskıcı kişi değildir. Ben ve Bu burada gayet açıktır: "İdeal Ben böylece Oidipus kompleksinin mirasını, dolayısıyla da Bu'nun libido'ya bağlı yazgılarının en güçlü eğilimlerinin ifadesini temsil eder. Onun sayesinde, Ben Oidipus kompîeksi'ne egemen olmuş, aynı zamanda da Bu'na boyun eğmiştir. Ben, temel olarak dış dünyayı, gerçekliği temsil ederken, Üstben, iç dünyanm, Bu'nun iktidarlarını yüklenmiş olarak o dış dünyanm karşısmda yer alır." Ancak o za-Modernliğin Bunalımı

man kullanılan ifadelerle belirtecek olursak, böylece, Bu ile, Üst-ben'in çatışmasından, Ben'e karşı -ki Ben, her zaman için bir toplumsal özdeşleşmeler bütünü olarak değerlendirilir- Bu ile Üst-ben'in ittifakına geçmiş oluruz. Bu ittifak, yüceltme'dir ve "bireyin ruhsal yaşamının en derin katmanları o yüceltme dolayımıyla, ideal Ben'in oluşumu sayesinde insan ruhunda mevcut olan en yüksek şeye dönüşür." Bizzat Freud'un kullandığı ifadelerle, din, ahlak ve toplumsal duygu işte bu yüceltmenin birer ürünüdür.

Bilmem, Freud'un, başlangıçta, Ben'in ve bilincin egemen imgesini yıkma isteği içeren düşüncesinin, bu eleştirel çalışmayı hiçbir şekilde terk etmeksizin, Ben'in yerine Özne/Ben'i koyma sonucunu doğurduğunu söylemek aşırı mı olur? Ünlü "Daha önce Bu'nun olduğu yere Ben gelebilir" ifadesi; Ben'in Bu'na bağımlı kılınması ve Bu'nun bir bölümünün, bireyin dışındaki yasa değil de, artık yasanın içselleştirilmiş temsilcisi olmayan,

toplumsal baskılardan bir kurtulma aracı niteliğindeki Özne olan Üstben'e dönüşmesi işlemlerinin birbirini tamamlaması olarak anlaşılamaz mı? İkinci evre olarak adlandırılan dönemin en temel noktası Bu ile Üstben arasındaki ayrımın yok olmasıdır. İçe atanla içe atılan arasındaki ayrılığın yerini büyük libido deposu olan Bu'nun bir bölümünün Üstben'e geçmesi alır. Bu, farklılaşır ve Üstben'e ve Ben'e -bu sözcüğün yeni anlamı olan Özne/Ben'e dönüşür. Daha da kesin olarak, 1914'te, yani Haz İlkesinin Ötesinde ve Ben ve Bu'dan önce yayınlanan Narsisizme Giriş'te verilen işaretleri dikkate alacak olursak, önce, ilkel narsisizmde, ruhsal enerjisini Ben'e yükleyen libido, sonra, yine aynı şeyi yapmayı sürdürmekle birlikte, dış

nesnelere yansır ve ruhsal enerjinin nesnelere yüklenmesi karşısında Freud'un deyişiyle "protoplazmik bir hayvancığın, salgıladığı yalancı ayaklara karşı"

davrandığı gibi davranır. Böylece ilkel narsisizmin yerini, artık Ben'e değil Üstben'e yönelen ikinci bir narsisizm alır. "Ben idealinden gelen ve bu amaçla, sürekli, şimdiki Ben'i gözlemleyerek onu idealiyle ölçen narsisik bir tatminin sağlanması görevini yerine getiren tikel bir ruhsal kerte olduğunu görmemiz şaşırtıcı olmayacaktır". Yüceltme ve ikinci narsisizm ahlaksal bilincin oluşumunu açıklar, bu da Ben içgüdüsüyle nesne libidosuna ilişkin ilk ayrıma son verir. Freud, 1925'te "Sigmıınd Freud Kendini Tanıtıyor"da., özkorumaya ilişkin itkiler de libido kaynaklıdır, der. Özdeşleşmeler bireyin topluma boyun eğmesini sağlarken, narsisizm, libido yüklü, patolojik anlamı olmayan, tersine, cinselliğin ötesinde bir yeniden kendini merkez alma olarak, kendine dönüştür.

Laplanche ve Pontalis, Freud'un bu çözümlemesini açıkça ifa-143

de ederler: "Cinsel bir etkinliğin yüceltilmiş bir etkinliğe dönüşmesi bir ara zaman gerektirecektir, cinsellikten sıyrılmaya (deseksüali-zasyon) olanak veren, libidonun Ben'e geri çekilmesini gerektirecektir."

Bu kendine dönüş, kalabalığın her üyesinin, kendisini, üzerinde hipnotize edici bir etki yaratan liderlerle özdeşleştirme eğilimi gösterdiği kitle toplumunda özel bir önem kazanır. Getirmiş olduğu libido ve yüceltmeyle, bireye, bu cazibe ve bu alet edilmeye karşı direnme gücünü veren Üstben'dİr. Freud'un düşüncesinin bu veçhelerine, yazarm ruhbilim-ötesi'nin en açık biçimde sunulduğu bir metinler bütününe tekabül etmelerine rağmen, ayrıcalıklı bir yer vermek abartılı olur; ama Freud'u hazla toplumsal yasanın mutlak çelişkisine dayalı tam bir karamsarlıkla sınırlamak da aynı derecede abartılıdır. Freud Ruhbilim-

ötesi'nde, bilince girmek için yeni tasarımlar arayan "duygulanım miktarı"yla tasarım arasındaki belli bir ayrım aracılığıyla, içe atılanın da yüceltilerek olumlu bir rol oynadığını söyler. Ahlaksal bilinç ancak baskı ve endişeyle bağlantılı olarak oluşur, ama salt bunlara indirgenemez. Çünkü Freud, eski suçluluk ahlakından olduğu kadar, XX. yüzyılda yaygınlaşmaya başlayan hazcı ahlaktan da uzaktır. O, bireyin, aynı zamanda hem nesne içindeki ben yitimi, hem de endişeden kaçabileceği yolları keşfeder. Yaşamının ikinci bölümünde ölüm içgüdüsüne, Tha-natos'a bu denli önem vermişse, bunu Ben'in itkilerinin, haz arayışının -ki bu, Marcuse'nin dediği gibi, ancak Nirvana'ya, ölüme götürürkarşıtı olarak Eros'un, ilk işlevi cinsel üreme olduğu ölçüde birleştirici olan ve Freud'un bizzat aşk olarak adlandırdığı şeyde yüceltilen yaratıcı rolünü koymak için yapmıştır. Ama Eros da, kendi özdeşleşmelerinde eriyip giden Ben'in yitimi sonucunu doğurabilir. Ancak, kendine dönüş, Özellikle de ikinci narsisizm, bu birbirinin karşıtı iki sakıncayı, yani kendine kapanma ve nesnedeki ben yitimini engelleyebilir ve böylece, artık yalnızca Freud'un Ben'i indirgemiş olduğu gibi, Bu'nun dış dünyayla temas halindeki ince tabakası olmayan bir kişiliğin oluşmasma izin verir.

Hazla yasanın mutlak karşıtlığı, kişiliğin oluşumu konusunda otoriter ve son derece erkeksileşmiş bir yaklaşımı doğurabilir. Kendi cinsinden bir modelle özdeşleşmek için, anneyle olan ilişkisini tam olarak koparmayan kız çocuğunun, Lacan'ın terimleriyle, imgesel olanm düzeninde kaldığını ve simgesel olanın düzenine, yani kültüre daha zor girdiğini söylemek gayet çekici gelebilir. Ama, tersine, Bu'nun Üstben'de sürdüğü ve Ben idealinin libido tarafından ele geçirildiği üzerinde ısrar edilirse, imgesel olanla simgesel Modernliğin Bunalımı

olan arasında artık o tam ayrım olamaz; bu da kişilik kuramının belli bir biçimde kadınsılaştırılması sonucunu doğurur. Bu kuram, pragmacıların bir iç konuşma olarak adlandırdıkları -Mead, bunun Ben Üe Özne/Ben arasında geçtiğini söyler- şeyle, yani Lacan'ın deyişiyle sözcelemedeki Özne/Ben'le, sözcedeki Özne/Ben arasındaki ayrımla oluşur. Ama bu iki Özne arasındaki ayrılığa da en az yine aralarındaki iletişim kadar önem vermek gerekir. Freud'un yapıtının ikinci bölümünde, Özellikle de son metinlerindeki aşırı karamsarlığından önce, bol miktarda mevcut olan bu görüş bizi. Öz-ne'yi akıl ve akim tutkular karşısındaki zaferiyle özdeşleştiren ve belli bir akücüık tarafından dayatılan görüşten

-Lacan, Descartes'ın bile bu görüşe sahip olmadığını söyler ve filozofun Cogito'mın "dü-şünüyorum"undaki Özne/Ben'in, "varım"mdaki Özne/Ben'le çakışmadığını belirtir- uzağa götürür. Özne'nin oluşumu, yalnızca bireyden bir uzaklaşma ve akılcı grup ve kategorilerle özdeşleşme olmayıp, ötekine duyulan bir arzuyla birlikte bir Ben arzusuyla da

bağlantılıdır.

Bizim Freud'dan öğrenmiş olduğumuz; Özne/Ben'i, Ben'in dışında, bireyle toplum arasındaki ilişkinin reddinde aramaya, savunmasını kurulu düzene isyana bağlamaya zorlayan yabancılaştı-rıcı Özdeşleşmeler ve öğretilmiş toplumsal modellerle dolu bir "iç yaşam"dan kendimizi sakınmamız gerektiğidir.

Freud'un düşüncesi, Nietzsche'ninkine yakın olmakla birlikte, aslında daha çok onun karşıtıdır. Aralarmdaki yakınlık, bizzat Freud tarafından, örneğin Selbstdarstellung'da belirtilmiştir. Her ikisi de, bilince verilen merkezi rolü yıkarak ve onun yerine Bu'dan, yaşamdan, cinsellikten yola çıkan bir çözümlemeyi koyarak, toplumsallaşma ve ahlaksallaşmaya ilişkin egemen izleklerle mücadele ederler. Ama buradan itibaren yolları ayrılır. Freud Haz tikesinin Ötesinde'de bunu açıkça söyler: İnsanoğlunda, üstün insan olmaya yönelik bir genel eğilim olduğuna inanmaz ve bunun sonucu olarak da, değerlerin yıkılması konusunda Nietzsche'den çok daha karamsardır çünkü insan kültürü her şeyden Önce içgüdülerin bastı-rılmasıdır, Ama, Kolektif Ruhbilim ve Ben Çözümlemesi'nde, Nietzs-che'nin üstün insanının "hiçbir libido bağı olmayan, yalnızca kendisini seven, diğer insanlara ancak kendi

gereksinimlerine hizmet ettikleri ölçüde değer veren" bir insan çobanı olduğunu ekler. Ni-etzsche, büyük Pan'ın ölmüş

olduğunu kabul etmediğinden ötürü, toplumun baskılarından Varlık'a geri dönerek kaçmaya çalışırken, Freud, kişinin öteki'yle ilişkisinden ve nesne arzusuyla Ben ilişkisi arasmdaki bağıntıdan yola çıkarak, oluşumunun peşine düşmüş-

tür. Bu da onun, Bu'nun (bilincin dışında yer alan, kişiye bağlı olmayan bir güç olarak Bu'nun) insanlarla bağıntısı aracılığıyla kişisel özneyi oluşturacak bir güce dönüşmesini keşfetmesini sağlar.

Bu iki düşünürün damgasını taşıyan modernlik eleştirilerinden ilki, yani Nietzsche'ninki, modernliğin reddine, Freud'unki ise bireyin özgürlüğünün araştırılmasına yöneliktir; bu karşıtlık, ikisinde ortak olarak mevcut olan karamsarlığı ve modernizmin yanılsamalarını, özellikle de kişisel özgürlüğü toplumsal bütünleşmeyle Özdeşleştirmeye yönelik tehlikeli iddiayı reddetmelerini görmemizi engellememelidir. Nietzsche, Hıristiyanlık öncesi dünyaya yeniden can verir; Freud, kişisel öznenin, suçlulukla ya da yabancı-laştırıcı toplumsal ve siyasal Özdeşleşmelerle ezilebileceği dünyevi-leşmiş bir dünyaya gelmesini sağlar. Bu iki etkinin çoğu zaman birlikte yer aldıklarını ve pek çok entelektüelin, arzu adma -tarihsel nedenlerden ötürü, bu sözcüğü, güç iradesi terimine tercih ederler-bir kurallar ve zorlamalar şebekesine indirgenmiş

toplumu topyekûn reddetmesine neden olduklarını kabul etmemiz gerekir. Her tür siyasal ya da toplumsal tercihin dışında yer alan, dolayısıyla da en farklı tercihleri doğurabilen bu radikal karşı-modernizm, XX. yüzyılda, "sanatçı"nın burjuva dünyasına karşı çıkışının yeni biçimini "oluşturacaktır. Ama Freud'un düşüncesi, farklı bir yönde de izlenebilir. Karşı-modernizmi,

Freud'u, bilinçdışının dilinde toplumsal denetime direniş gösteren şeyleri araştırmaya iter. Hıristiyanlıktan ne kadar uzaksa, genel olarak dinlere de bir o kadar yakındır. Bu, özellikle, burjuva toplumuna yöneltti̇ği radikal eleştirisi, duyuların düzeninin bozulması ve otomatik yazı gibi teknikler aracılığıyla bilinçdışı'nın özgür kılınmasıyla özdeşleştirilecek olan gerçeküstücü düşünceyi beslemiştir.

Ama bir nesne libidosu olan cinselliği Ben'in içgüdülerinden ayıran şeyler de unutulmamalıdır: Cinsellik, her şeyden önce üreme içgüdüsü, dolayısıyla da karşıt iki cinsten insanın karşılaşma arayışı olarak, bir bağıntıdır. Özellikle de bu libidonun, yalnızca baskıcı olmayıp, aynı zamanda da bir Ben ideali niteliğini taşıyan bir Üstben'e girdiğini anımsatmak gerekir. Böylece, nevrotik, narsi-sik olmayacak bir ben bilincinin koşulu olan bir toplumsal eylem yaklaşımı belirir. Her ikisi de Freud'un düşüncesinden çıkan bu iki çizgi arasında bir tercih yapmaktansa, birbirlerinin karşıtı olmalarını sağlayan gerilimi de dışlamaksrzın, bu iki çizginin tamamlayıcılığının altını çizmek daha doğru olmaz mı? Freud'cu düşüncenin eleştirel yönü, Ben'in, toplumsal düzenin baskıcı, kaçınılmaz ve kabul edilemez nitelikli bilincinin yıkılmasıdır. Eğitici yönü ise, tersine, Özne'nin, içinde bulunduğu kişiler arası ya da toplumsal du-rUmları yeniden kuşatma olanağının altını çizen tarafıdır. Freud düşüncesinin iki yönü arasındaki bu karşıtlık, gerçeğe, bazen bilinçdışının simgeciliğinin saf bir çözümlemesiyle, özellikle tedaviye yönelik olan ve bireyin toplumla uyum sağlamasını amaçlayan -ki bu fikir, hiçbir biçimde Freud'a yakış tınlamayacağı gibi, Özgürlük fcorkusu'mm yazarı, faşizmin çözümleyicisi Erich Fromm'a ya da Karen Horney'e de ithaf edilemez- "revizyonist" düşünce arasmda oluşturulmak istenen tam karşıtlıktan daha yalandır.

Freud'un Nietzsche'ye göre çok daha geniş bir etkisi olmuştur. Nietzsche, modernizmden çıkmak için ancak sanatı ve Her Şey'e, (Tüm'e) Yolculuğa Davetlin diriyle "orada her şeyin düzen ve güzellik/lüks, sakinlik ve haz"olduğu yitik dünyaya duyduğu Özlemi önerirken, Freud'un düşüncesi, bir yandan Ben'in yapı bozumunu (dekonstrüksiyon) en uç noktasına götürür, öte yandan da, her Özne düşüncesinin geçmesi gereken yolları keşfeder.

Özne fikrinin ancak, özgün olarak toplumsal bir eleştiriden geçerek -bu, 201i ve 3û'lu yularda, Freud'cu düşünceyle devrimci hareketin karşılaşmasıyla doğan bir akımın getirdiği bir kavramdır-yeniden devreye sokulabileceğini anlayan Herbert Marcuse, sistematik bir biçimde bu yollardan gitmiştir. İlk bakışta, Marcuse'nin, toplumsal yaşamm baskılarının karşıtı olarak genital evre öncesi cinselliğinin özgürce gelişmesini sunarak, Freud'un karamsarlığını daha da ileri götürdüğü sanılır. Ama bu izlek kısa zamanda değişmiştir, çünkü o cinselliğin böyle gelişmesi, toplumsal deneyimde bir destek bulmadıkça mümkün olamaz. Marcuse'nin düşüncesinin temeli budur. Freud'un toplumsal gerçeklik olarak gördüğü, onda birbirinin karşıtı iki gerçekliğe ayrılır: Bir yanda, etkinlik vardır; çalışma, hem yalnızca eziyet ve baskı değil, bağıntı da olabilir, hem de ilkel sanayi toplumundan çıkıp da iletişimin üretimin yerini aldığı hizmetsel etkinliklere girildiğinde, libido'ya ilişkin, bağıntılara ilişkin gitgide daha gerçek bir içeriğe sahip olabilir; diğer yanda ise, çalışmada, Özellikle de Taylor'cı bir hal almış sanayide işlerlik gösteren, özgün toplumsal egemenlik vardır. Ve toplumsal etkinliğin iki veçhesi arasındaki bu karşıtlık sürekli artar, öyle ki, Marcu-se'ye göre ileri sanayi toplumundaki çalışmanın olumsuz veçheleri, giderek toplumsal egemenliğe daha çok ve mesleksel zorunluluklara daha az bağımlı hale gelir. Duygusal bağıntı arzusunu yıkan bir sınıf egemenliğinin "goşisf'çe mahkûm edilmesine karşın böylece, modernliğe çok büyük güven duyulur, Floıver Genemtion ve Wo-odstock'ta toplanan gençlerin sergilediği de işte bu güvendir. Mar-146

cuse, burada, benim Freud'un düşüncesinde ne denli önemli olduğunu vurguladığım bir izlekle buluşmaktadır; bu izlek, Bu'nun Üstben'e duhul etmesidir. Marcuse, daha da doğrudan bir biçimde, "Yüceltmede, Üstben, Bu'nun topraklarına el koymaz, tam tersine, Üstben Bu'nun istilasına uğrar" diyen Roheim'ın düşüncesini paylaşır (Year Book of Psychoanalysis'teki "Sublimation" makalesi, 1945). Libido cinsellikten uygarlığa doğru yükselir çünkü her şeyden Önce bir toplumsal bağdır.

Bizim çözümlememizi asıl doğrudan ilgilendiren, Marcu-se'nin, Roheim'dan sonra, libido'nun ancak bir toplumsal olaya dönüşerek yüceldiğini -ki bu arzuyla gerçeklik arasındaki kaba karşıtlıktan çok farklıdır- anlamış olmasıdır.

Libidoyu her zaman tehdit eden ve tüketim toplumunda çok güçlü bir biçimde mevcut olan öz-yıkımdan kurtulmak, ancak öbürü'yle bağıntı sayesinde mümkündür.

Marcuse, Frankfurt Okulu'nun onca etkileyen ve tekniğin mutlak biçimde mahkûm edilmesine dayalı yaklaşımı benimsemez ve üretim gücüyle libidoyu bir arada görerek ve bunları, ekonomik açıdan adaletsiz olduğu gibi, duygusal açıdan da baskıcı olan kapitalist üretim ilişkileriyle karşıolumlayarak marksist bir görüş

açısını benimser. Araçsal akılcılığa indirgenen modern toplumun topyekûn reddi, Varlık'a ve çoğu zaman Antik Yunan sitesiyle özdeşleştirilen sanayi öncesi bir toplum modeline duyulan Özleme gönderide bulunur. Marksizm, bunun tam tersine, modernliğe karşı güven doludur ve eleştirilerini modernliğin araçsallığı üzerinde değil, toplumsal yönetim biçimi üzerinde yoğunlaştırır.

Freudla Marx'ı yakınlaştıran ve Birinci Dünya Savaşı sonrası, bu iki büyük yapıtının esinini birleştiren önemli düşünce akımlarını ortaya çıkaracak olan, düzen söyleminin ve yöneticilerle özdeşleşme mekanizmalarının reddidir. Bu düzeyde, Freud da, Marx da toplum bilimlerinin ana esin kaynağına sadıktırlar: Bu esin kaynağı ise, pratik ve deneycilik kategorileri karşısında duyulan çekincedir. En güncel kategoriler yani normların en fazla denetiminde olan kategoriler en nesnel değil, tersine egemenlik ilişkilerini en doğrudan aktaran kategorilerdir. Toplum biliminin çıkış noktası, her zaman "toplumsal" karşısında duyulan çekince, toplumun işleyişini tek-nik-idari işlemlere indirgeyen her şeyle araya konması gereken mesafedir. Diğer toplumlar gibi, modern sanayi toplumu da salt araçsal akıl tarafından yönetilmez. Marx burada, kârın rolünü, Freud ise yöneticilerin, kalabalığın üyelerinin özdeşleşme girişimini ortaya çıkaran iktidar birikimini anımsatır. Toplumsal egemenliğin bu kurnazlıklarına karşı, Marx, yine de bir tarihselci olarak, üretim

güçlerinin doğal mantığını önerir; hem daha geleneksel, hem de daha modern olan Freud ise bir yandan akim gücünü, bir yandan da evrensel ahlak ilkelerini önerecektir. İsa'nın "birbirinizi sevin"! böyle bir ilkedir ve Özne fikrini başlatır. Kolektif Psikoloji ve Ben Çö-ziimİemesi'nia sonunda, Freud orduyla Kilise'nin birbirinin karşıtı olduğunu söyler. Birincisinde asker kendini şefle ve böylece ordunun tanımladığı örgütlenme ve toplumla özdeşleştirir. Freud, bunun tam karşıtı olarak, Hıristiyan'ın kendini İsa'yla Özdeşleştirip, onunla hallolmadığını söyler; tersine, Hıristiyan İsa'ya öykünmeye, yani tıpkı onun gibi Tanrı sevgisine ilişkin evrensel ahlak yasasına boyun eğmeye çalışır.

Grupla özdeşleşmenin karşısına, bir değer taşıyıcıdan başka bir şey olmayan karizmatik kişiliğe öykünme çıkmaktadır. Böylece, Freud da, tıpkı Marx ve Nietzsche gibi, toplumsallığın bozulmasına (desosyalizasyon) çağrıda bulunur ve buradan hareketle, Rousseau ve Devrim'le birlikte doğan, sonra da XIX., özellikle de XX. yüzyıl milliyetçilikleriyle yaygınlaşan gelenekle bağlarını koparır. Her tür eleştirel düşüncenin temeli olan bu toplumsallığın bozulması, sanat yoluyla Varlık'a gönderide bulunabilir; Aydrnlanma'nın akılcı geleneğiyle yeniden karşılaşabilir, ama aynı zamanda, Hıristiyan ve kartezyen ikiciliğiyle de buluşabilir; ayrıca, toplumsal egemenliklere direnmek için gereken temel gücü bizzat bireyin kendisinde bulabilir ve bireyciliği, ister bir bireyin tikel gereksinimleri ve girişim özgürlüğünü, ister her bireyin, kişisel bir Özne olarak, egemenlik mantıklarına direnerek kendi kendisini oluşturma hakkının doğrulanmasını savunabilir.

Toplumsal düşünce tartışmaları, yüz yıldır, bu yanıtları birbiriyle karşıolumlar; yanıtların ortak yanı ise, edimcinin sistemle özdeşleşmesinin reddidir. Ama, yüzyılımıza egemen olan bu üç düşünceden, yalnızca Freud'unki -ya da bu düşüncenin bir bölümü-bizi Özne'ye giden yola sokar; çünkü Marx doğanın, Nietzsche ise Dionysos'un utkusunu arzulamaktadır.

Yüzyıl sonu toplumbilimi

Akılcı insan imgesine karşı Nietzsche ve Freud'un ortalığı kasıp kavuran saldırılarının karşısında, toplumbilim, modernliğin ve akılcı-laşhrmanın savunması olarak ortaya çıkar. Ama bu görünüm acaba doğru mudur? Gerçekte, toplumbilim, Aydınlanma ruhundan kuşku duyan, Nietzsche ve

Freud'la, iş gören aklın karşısında iradenin ve sınırsız arzuların gücünü keşfeden yüzyıl sonu düşünce-148

sine aittir. Doğmakta olan toplumbilimin en doğrudan kaynak aldığı filozofun Schopenhauer olduğunu söylemek çelişkili bir şey değildir. Hele de, öğrencilerinin "Schopen" lakabını taktıkları Durkheim açısından bu fazlasıyla doğrudur. Onun, yararcı sözleşme yaklaşımıyla mücadelesi, insanın iki(li) olduğu

-homo duplex- daha doğrusu, topluma ait olan tasarımlar dünyasının karşısında irade ve arzu dünyasının var olduğu fikrine dayanır. Tasarımlar dünyasıyla irade dünyası arasmda kurduğu karşıtlık doğrudan doğruya Schopenhauer esinli değil midir? Ya kuralsızlık görüşü? Bu görüş toplumsal kurallar tarafından dayatılan sınırlamalarla, insanda mevcut olan sınırsız arzu arasmdaki çatışmaya ilişkin değil midir? Durkheim, özellikle de L'Education morale'de(Ahlak Eğitimi, 1925), Freud'a yakındır ve tıpkı onun gibi, modern toplumun, arzu adamına aşılması gitgide daha güç olan zorunluluklar dayattığını düşünür; ama, yine tıpkı Freud gibi, aklın arzu karşısmdaki utkusunu sağlayan ahlak kurallarını toplumun dayattığını savunur. Bu konuda, toplumun yapaylığının topluluğun doğal gücü karşısında kazançlı çıkmaması gerektiğini söyleyen Tönnies'e karşıdır. Durkheim'ın akılcılığı ilkel bir toplumbilimselcilik değildir. Tıpkı bizzat Schopenhauer ve ondan önce de Hobbes gibi, Durkheim da bireyin bencillik ve şiddet olduğunu ve ancak bir sözleşme ve adalet fikrinin, yıkım güçlerine karşı engeller oluşturabileceğini düşünür. İşte bu nedenle, yararcılara karşı, toplumun çıkarıyla bireysel arzular arasmdaki uzlaşmaları oluşturabilecek ve bunlara uyulmasını sağlayabilecek güçlü bir devlet tanımlar.

Doğmakta olan toplumbilim Aydınlanma ruhuyla bağlarım koparır. Kuşkusuz Kant'a yakın olan ama Calvin'çilerin değerlerinin akılcı olmayışı üzerinde ısrarla duran ve ermişi, toplumsal ve siyasal yaşamm temel çehresi olarak sunan VVeber bile bu durumdadır. 1907'de Schopenhauer ve Nietzsche üzerine bir metin yazan Simmel de, aynı zamanda hem ahlaklılığın, hem de ahlaksızlığın ilk kaynağı olarak yaşama iradesine daha da güçlü bir biçimde temel bir rol atfeder.

İşte bu nedenle toplumbilim yüzyıl sonunda görülen Batı'nın çöküşü bilincine, yani Özellikle de Almanya'da gelişen Aydınlanma akılcılığının bunalımına yabancı değildir.

Tıpkı iktisat tarihçileri gibi, toplumbilimcilerin gözünde de, kâr ve güçlülük isteği, piyasada olagiden savaş ve işletmelerde emekçilere dayatılan baskıların akılcılığın yumuşatılmış imgesine indirgenemeyeceği apaçık olduğundan dolayı, kapitalizmin utkusu akılcı insan imgesine son verilmesini gerektirir.

Toplumbilim, böylesi bir imgeye indirgenemeyecek kadar eüçlü ve çeşitlilik taşıyan bir entelektüel harekettir. Zenginleşme arzusundaki gücü toplumun yaşadığı yıkımların kapsamı olarak kavrar; kimi zaman emekçilerin direnişinden, çoğu zaman da devletin müdahalesinden medet umar. Her halükârda, Durkheim'ın Spencer'la mücadele etmesi gibi yararcılıkla mücadele eder, dolayısıyla da Nietzsche ve Freud tarafından ortaya atılan, akılcı insan yaklaşımının yıkılmasına yönelik genel hareket içinde yer alır. Toplumbilimin, XX. yüzyılın ortalarında yıldızı parlayacak olan iş-levselci söylemden iyice uzaklaştığı nokta da budur ve bu konuda eksikliğini çekeceği şey, Weber ya da Durkheim'ın yapıtlarının dramatik gücüdür -ki bunların her ikisi de, karşıt güçler, yani bir yanda toplumsal akılcılık, öte yandan da öbürü'ne duyulan kişisel arzu ya da inanç arasındaki kopma ve çatışma imgesinin egemenliğin-dedir. Freud gibi, toplumbilimcilerin de toplumsal düzenin akim utkusuna ve arzunun kurala bağımlılığına dayandığı kanaatini sürdürdükleri doğrudur; bu da, onların XVII.

ve XVIII. yüzyıl siyaset düşünürlerinin çizgisinde konumlanmalarına neden olur.

Ama, bundan daha Önemli olan, toplumbilimcilerin ilerleme İdeolojilerinden kopmalarıdır. Toplumbilim anadan doğma karamsardır ve Freud'un, yaşamının ikinci bölümünde kaleme aldığı toplumbilimsel yapıtları da bu akımda yer alırlar; arzuyla akim uyuşmazlığının ve akılla toplumsal kuralların özdeşliğinin bilincindedirler. İnsan iki(li)yse, kurumla

güdülenimlerin birbirlerine uyum içinde olacakları fikrinden vazgeçmek gerekir. Bireyle uygarlık arasmdaki bu mücadelenin çoğu zaman, ABD'de Birinci, Avrupa'da ise İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra doğacak olan tüketim toplumundan çok, Batı'nın ilk sanayileşmesini, kitlesel proleterleştirmeyi çağrıştıran terimlerle ifade edilmesi pek de Önemli değildir. Tüketilen şeylerin bollaşması ve çeşitlenmesi, olsa olsa modern toplumu, başlangıcındaki iyimserlikten uzaklaştıracaktır. Durkheim'ın anımsattığı gibi, modernlik ilerledikçe mutluluk geriler, doyumsuzluk ve engellenmeler ise çoğalır.

Modernliğin iki eleştirisi^

Gerek liberal, gerekse marksist biçimiyle modernist düşünce, bireyin özgürleşmesiyle tarihsel ilerleme arasmdaki kendini kanıtlamış denklik ilişkisine dayanıyorsa -ki bu yeni bir toplumda yeni bir insan yaratma düşünde dile gelir-, Nietzsche'yle Freud modernlik

fikrini kırmışlardır. Modernizmin bu yıkımının kesin olduğunu,! W

bugün bile, XIX. yüzyılın sonundaki tamlığından hiçbir şey yitir- H

mediğini, özellikle de ikinci Dünya Savaşı sonrasının büyüme dö-'M

neminin ilerleme felsefelerini hortlatmadığmı kabul etmek abartılı Hİ

mı olur acaba? Özellikle de Fransa'da, komünist partinin etkisi, çok jj§|

ideolojik bir "ilerlemecilik"i açıklayıcı niteliktedir ama geleceğe gü-'H

ven konusunda Özgün ifadeleri ortaya çıkartacak kadar güçlü ol- Hİ

mamıştır. Bu etki, tersine tam karşıt bir yönde, kapitalizmin genel 11

bunalımının ve görece, hatta mutlak yoksullaşmanın mahkûm edil- jl'i mesi yönünde kendini göstermiş, bu da, devrimci işçi sınıfına du- m|

yulan güvenle, ekonominin, üretimin daha güçlü bir biçimde "top-11 j lumsallaştırılması"na götüren doğal hareketine duyulan inancın ay- m !|

rı tutulamayacağını düşünen sosyalist düşünceyi çürütmüştür.

;{1[

Nietzsche ve Freud'dan itibaren, birey, artık, salt bir emekçi, 'i 1 [bir tüketici, hatta, bir yurttaş, yani, yalnızca toplumsal bir varlık olarak görülmez, içinde kişisel olmayan güçler ve diller bulunan bir arzu varlığına ama aynı zamanda da bireysel, özel bir varlığa dönüşür. Bu da öznenin yeniden tanımlanmasını zorunlu kılar. Özne, bireyi herhangi bir evrensel güce, Tanrı'ya, akla ya da tarihe, bağlardı; ancak Tanrı öldü, akıl araçsal bir nitelik edindi, tarih ise mutlak devletlerin egemenliği altında.

Bu durumda, birey, kendi çıkarma ait yasalardan (bunlar aynı zamanda da toplumsal yararlılık yasalarıdır), nasıl kurtulabilir? Düşünürlerin büyük çoğunluğu, insanın toplumsal denetimlerin güç kazanmasıyla bastırılan ya da saptırılan gerçek doğasına, özellikle sanat sayesinde yeniden kavuşabileceği fikrini savunur: Yaşam bir sanat yapıtına dönüştürülmeli, insanı dünyayla birleştiren ilişkiler güzellik aracılığıyla yeniden keşfedilmelidir. Freud, daha çok, eski toplumların temelinde yer alan mitos'larm cazibesine kapılır, ama bunların bilinmesi de estetik bir deneyimdir, çünkü bu eski kültürlerin dinsel nesneleri aynı zamanda da bize sanat yapıtı olarak miras bıraktıkları şeylerdir.

Bu, felsefi modernlik eleştirilerinin çoğunu cezbeden ve kendisi de özgürlük arzusu, özerk bir toplumsal edimci olma isteği olarak tanımlanan özneye ilişkin yeni bir kavrayışı temel alması gereken bir toplumsal eleştiriden gitgide daha kesin biçimde uzaklaşan, bir tür Varlık'a, Her Şey'e (Tüm'e) dönüştür.

Ama, modernliğin bu iki eleştirisi birbirinin karşıtı olsa da, Nietzsche ve Freud, modernlik mitosunu yıkmakla, onca zaman Aydınlanma ruhu ya da ilerleme felsefesi tarafından yıkılmış olan bir ikiciliği yeniden ortaya çıkarırlar. Baş

düşmanları Hıristiyanlık

Hıristiyanlığın getirdiği -Tanrı'nın kendi imgesine göre yaratmış

jjplduğu insanın ruhu olarak sunulan- Özne tanımı olmakla birlikte, iyarlık'ı eylemin karşıtı olarak ele alırlar. Temel, doğal, biyolojik jjûlanın peşine düşer ve Nietzsche'nin nihilizm olarak adlandırdığı j^eyin, yani, insanı kendisinden sıyırıp modernliğin tanrısı olan top-llumun içine atmak için tüm yaratıcılığından yoksun kılan şeyin ta-jmamlanmış ifadesi olan toplumsala karşı, o temel, doğal, biyolojik Solana çağrıda bulunurlar. Bu da yararcı toplumun karşısına

"f Eros'un yaşam veren gücünden destek alan bir bireyi çıkarır.

•: Nietzsche ve Freud'un modernlik eleştirileri birbirine yakındır, an-

>; cak, Nietzsche Özne fikrini ve Hıristiyanlığın getirdiği Öznelleştir-

"?- me hareketini kesinlikle reddederken, Freud bilincin ve Ben'in yıkı-

*[? mini, özyıkımsal arzu ile şefin otoritesini reddederek libido'yla ya-

ş." sayı kendinde birleştiren bir Özne/Ben arayışından ayrı tutmaz. îş-

\ te bu nedenle, bu kitap Nietzsche'den sürekli uzak duracak ama buna karşılık Freud'un gölgesinde yer alacaktır.

Hareket ve belirsizliğin düzen ve "devlet görevi'nin yerini aldığı modern toplumda, klasik modernliğin sonuna işaret eden şey, '? herhangi bir başka değişimden çok, Ben'in yıkılmasıdır. Klasik mo-!;? demlik uzunca bir süre, bize geleneksel toplumun karşıtıymış gibi ! göründü; zira bireyin, kendine ait olan tikel yerde eyleşmektense , evrensel akılla özdeşleşmesi gerektiğini ve de eğitimin, çocuğu ki-?' şisellikten bağımsız değerlere, bilginin ve sanatın değerlerine doğ-'<? ru yükseltmek zorunda olduğunu bildiriyordu. Ancak, Nietzsche . ve Freud'dan bu yana -nitekim bundan dolayı, bu düşünürleri i;, post-modernizmin kurucuları olarak görebiliriz- bu klasik modern-i. lik bizim gözümüzde, XX. yüzyılda yaşanan modernlikten çok

ge-İ leneksel din toplumuna yakın, bir nitelik kazandı. Aklın saltanatı ;i yine de bir tümelin saltanatıdır, oysa ki Tocqueville, modern toplumda, her şeyin dönüp dolaşıp özel yaşama dayandığını ilan ederken belli bir temele dayanıyordu. Ben'in yıkılmasının karşılığı olan bireyciliğin utkusu yeni bir modernlik tanımı getirir, Aydın-)?;?. lanma ve İlerleme felsefesinden bize kalan çözümlemeleri yeniden !; gözden geçirmemizi zorunlu kılar. Esasen çözümleme terimi de yetersizdir, çünkü XIX. yüzyılın sonunda birçok kültürel tutum birbirinden ayrılır ve bunların karşıtlığı kültürel eleştirinin (Kuîturkritik) ı; önünde sınırsız bir alan açar. _

En güçlü ve Özellikle Viyana kültüründe egemen olan tepki kişisel kimliğin bunalımıdır. Kari Schorske ve birtakım başka yazarlardan sonra Jacques Le Rider, her şeyden önce erkek kimliği ve

i Yahudi kimliği açısından geçerli olan bu bunalımın ana çizgilerine 152

kısa süre önce değinmiştir. Yıkılan kimliğin yerinde bütünlüğünü yitirmiş ve kimliklerini değiştirmiş bir dünya oluşur. Kimi yazarlara ve bir süre sonra da Robert Musü'e göre, Ben'İn bu belirsizliği, kaygı veren birtakım etkilerinin yanı sıra olumlu veçheler de taşır. Ama, hepsinin de gözünde, kurtarılması olanaksız olan (Unrettba-risch) Ben'den söz eden Mach'm psikolojisini yalandan inceleyen Musil'in dediği gibi, insan "nitelikleri"ni yitirir. Toplumbilimde, akılcı yasanın yerini bireysel olanın almasına temel bir yer veren yazar ise Georg Simmel'dir.

Ancak bu aşırı bireyciliğin tahammül edilemez bir niteliği vardır, çünkü kimlik konusundaki her tür yanıtı ve kişisel ya da toplumsal bir belirlenimciliğin her tür kabulünü yasaklar. Ben erkek miyim, yoksa kadın mı?

Başkan Schreber'i deliliğe götüren bu sorudur. Yahudi miyim yoksa Alman mı?

Birçok Alman entelektüelini Yahudi düşmanlığının sınırlarına doğru sürükleyen bu sorudur. Ben'in yıkımı, insanı, tinin herhangi bîr biçimde

dinginliğe kavuşmasını birbirinin karşıtı iki yönde olanaksız kılan bir mekânın dışına iter.

Bu iki yönden ilki ve kültürel olarak en önemlisi, Schopen-hauer'in yolunu hazırladığı, Nietzsche'nin ise açılışını yaptığı tütn-lüğe dönüştür. Robert Musil, Mach'ın kullandığı anlamda niteliksiz insandan söz eder ama buna, bir yandan da, Tanrı'yı niteliksiz varlık olarak tanımlayan ve insanı her tür kişisel ve toplumsal belirlenmesinin ötesinde O'na yaklaşabileceği yolu bulmaya davet eden Eckhart'ın yüklediği anlamı verir. Musil de Nietzsche gibi, kendisiyle tümlük içinde barışmaya çalışır. Yüzyıl sonuna egemen olan, gizemcilik ve yaşam felsefesinin (Lebens^hilosophie) çeşitli biçimleridir.

Ama bu, sanata ve Bir'e dönüş ancak bireyselliklerini bu şekilde kurtarmak isteyen ve kendilerini dâhi olarak görenler için çekicidir. Hem gelenekçi toplumun, hem de klasik akılcı düşüncenin tükenişi, kolektif kimliğin savunulması yönünde daha kitlesel bir hareketi kışkırtmıştır. Ve bu hareket, milliyetçiliğin yükselişine eşlik ederek nazizmin kör edici aydınlığıyla son bulur; o nazizm ki, kadmı erkeğe tabi kılmak için, Yahudi'yi kökünü kurutmak için, ulusu ise Alman ırkı ve ulusunun üstünlüğünü ilan etmek için tanımlar.

Aydnılanma'mn mirasçısı olan entelektüeller, Almanya'da olduğu gibi, Dreyfus olayı sırasında Paris'te de baş gösteren milliyetçilikle mücadele edeceklerdir.

Ama liberal entellektüeller de milliyetçi entelektüeller de, modernliğin bunalımını aşmakta aynı derecede yetersizdirler. Akılcı ya da halkçı, bir dünya görüsünün

birliğine ulaşmaya çalışırlar. Bu da, birinci durumda giderek daha geçici bir söylemin, ikincisinde ise giderek daha vahşi çığlıkların duyulmasına neden olacaktır.

Bu umutsuz girişimler, akılcı modernlik yaklaşımının çözülmesinin sonuna değin sürmesini engelleyemeyecektir. Kitabın üçüncü kısmında, bu bunalıma, yani hem Aydınlanma'nın, hem aklın hem de tarihsel gelişmenin bunalımına, bir çıkış

yolu aramazdan önce, şimdi bu modernist ideolojinin tükenişini izleyeceğiz.

BOLUM III

Ulus, İşletme, Tüketici

Modernleşmenin edimcileri

Tarihselci iyimserliğe yöneltilen entelektüel eleştiriye, istikrarlı bir biçimde, olgucu yanılsamaları hedef alan tarihsel ve pratik eleştiri eklendi. Bu eleştiri, modern toplum ya da sanayi toplumunun he-sapçılık ve meşru akılcı otoritenin utkusuna indirgenemeyeceğini söyler; o toplum, işletmelerin eseridir, ulusal bilinçten destek alır, giderek tüketicilerin talepleri tarafından sürüklenmektedir. Modernleşmenin bu üç edimcisinden hiçbiri, araçsal bir eyleme indirgenemez.

Uluslar, iktisadi bir etkinlikten çok, bir kültürle tanımlanırlar; işletmeler, üretimin akılcı biçimde örgütlenmesi kadar, kâr ve güç elde etmeyi de amaçlar; tüketiciler, yaşam düzeyleri kendilerine giderek ilkel gereksinimlerin ötesine geçen, dolayısıyla da geleneksel kural ve statülerin daha az denetiminde olan gereksinimleri karşılama olanağı verdikçe, tercihlerine kişiliklerinin çok daha çeşitli yönlerini dahil ederler. Klasik modernlik fikrinin, Aydmlanma ve ilerleme ideolojisinin parçalanması, Nietzsche ve Freud'un düşüncesi kadar bu edimcilerin yeniden keşfinin de bir sonucu olmuştur.

Bu bölümde, bunlardan her birinin -ulus, işletme ve tüketici- parçalanan bu akılcı modernliğin dört ana yönünden birine tekabül ettiğini göstermeye çalışacağım; bu yönlerden dördüncüsü ise Nietzsche ve Freud tarafından

geliştirilen Bu'nun antropolojileridir. Kuramlar ve pratikler, aynı genel kültür bunalımının, yani modernliğin bunalımının birbirini tamamlayan tezahürleri olarak, bir arada düşünülmelidir. Cinsellik, kâr, gereksinimler... Bunlar öyle güçlerdir ki, ilişkileri, birbirlerini tamamlayıcılıkları, özellikle de karşıtlıkları sanayi toplumunun eti ve kanını oluşturur. Bu durumda, modernliği, yalnızca araçsal akılcılığın utkusu, olarak-görenler Öylesine yolcsullaşmış bir imgeye karşı savaşırlar ki, hiçbir gerçek başarı elde edemezler; yaptıkları, yalnızca gerçek güçlerin, yani sanayi toplumunda etkinlik gösteren cinselliğin, milliyetçiliğin, kârın ve gereksinimlerin eylemini birtakım kuramsal ifadelerle süslemektir. Bir toplumu tüm boyutlarıyla ele almak, yani iktisadi uygulamaları üzerinde de, felsefi fikirleri kadar düşünmek gerekir.

Ulus

Toplumsal yaşamın edimcileri modernliği mi getirirler yoksa başka *' eylem mantıklarının mı peşinden giderler? Klasik modernlik kuramları, tüm güçlerini bu yanıtlardan ilkini savunarak elde etmişlerdir. Ulus, modernliğin siyasal biçimidir çünkü geleneklerin, göreneklerin ve ayrıcalıkların yerine bütünleşmiş, akim ilkelerinden esinlenen yasa tarafından yeniden yapılanmış bir ulusal uzamı koyar. Aynı biçimde, işletme de, sayesinde bilimin bir üretim tekniğine dönüştüğü akılcı bir edimcidir ve yarattığı akılcılık etkisi de piyasada ölçülür. Tüketim ise, gitgide, göreneklerin durumu ve her kültürün kimi mallara verdiği simgesel değerler tarafından daha az belirlenir; ortak bir ölçüye, yani, mal ve hizmetlerin fiyatına indirgenen doyumlar arasında yapılan akılcı tercihler tarafından yönlendirilir.

,' Modernist sav en güçlü ifadesini ulus örneğinde bulmuş ama aynı zamanda da en çok bu alanda direnişlerle karşılaşmıştır. Bu sav, Louis Dumont'un "ulus, kendilerini birey olarak değerlendiren insanlardan oluşan bütünsel toplumdur"

dediği (Essais sur l'indivi-dualisme -Bireycilik Üzerine Denemeler- s. 21) Fransa'da geniş çapta benimsenmiştir ama en gelişkin biçimini bir İngiliz yazardan, Er-nest Gellner'den alır/Ulusu bir siyasal birlikle bir kültürün İlişkisi olarak tanımlayan Gellner, modern sanayi toplumlarının nasıl ulusal bir kültüre, yani ulus tarafından ve ulus için yaratılmış, değişikliklere

direnen geleneksel ve yerel kültürlerin dışına taşan bir kültüre gereksindiğini gösterir. Ulusu kuranın ulusal bir kültürün mevcudiyeti olması şöyle dursun, doğru olan tam da bunun tersidir: Ulusal kültüm, özellikle de okul aracılığıyla yaratan, ulusal devlettir. Bu, ulusal kültürün kolektif bilinci yaratma rolünü yüklendiği Durkheim'cı bir görüştür. Devlet, okul, kamu idaresi ve ordu sayesinde, daha önceden hazırlanmış bir kültürü, özellikle de 156

ulusal dil haline gelen bir dili yayar, geneüeştirir, dayatır. Bu akılcı, özellikle de modernist bir yaklaşımdır ve temel amacı, siyaseti ulusun ya da halkın (Narod ya da Voîk) -sanki bunlar devletin eyleminden önce mevcutmuş gibi-hizmetine sunma iddiasında olan milliyetçilik ve halkçılıklarla mücadele etmektir. Gellner burada, krallardan Fransız Devrimi'ne, sonra da birbirini izleyen Cumhuriyet-ler'e değin, ulusu, hatta Fransa'yı devletin oluşturduğunu düşünen Fransız geleneğine iyice yalan bir konumdadır ama savını, gözde izlekleri olan ulusal yeniden doğuşu -halbuki söz konusu olan yeniden değil, ilk kez doğuştur- eleştirerek, Özellikle yeni uluslara uygular. Bu genel sav yine de güçlü eleştirilerle karşılaşır çünkü ticari /ve sınai modernlik, ulus fikrinden çok evrenselci üretim, akılalaş-tırma ve piyasa fikirlerine davetiye çıkarır ve birçok yönetici seçkin, Özellikle ülkelerini uluslararası mübadele ağma dahil etmeye çalışıp, bunu yapabilmek için de kimi iktisadi, toplumsal ve kültürel yaşam biçimleriyle mücadele etmişlerdir. Çoğu zaman bilgi üreten ve yayanlar da milliyetçiliğe baş kaldırmışlardır.

Modernlik ve modernleşme, toplum ve devlet, iktisadi gelişmenin merkezi uzamlarından uzaklaşıldığında birbirlerinden ayrılır, çünkü o zaman devlet modernliğin yöneticisi değil yaratıcısına dönüşür ve Napoleon'un İngiltere'ye karşı yapmış olduğu gibi, yabancı düşmanlarla ulusal egemenlik adma mücadele edip, Japonya'yı Amerikan ya da Rus egemenliğinden kurtarmak için sanayileşme sürecine sokan İmparator Meici'nin yapmış olduğu gibi de ekonomiyi ve toplumu yine ulusal egemenlik adma

modernleştirir. Japonya gibi Almanya, İtalya ve onların ardından pek çok ülke de modernleşmeyle ulusal bir kültürün korunması ya da oluşturulmasını bir tutmuşlardır, çünkü İngiliz ticareti ya da Fransız diliyle özdeşleştirilen bir modernlik karşısında, egemenliklerini korumak için, ister kültürel olsun, ister toplumsal ya da iktisadi, modern olmayan kaynaklarmı seferber etmek dışmda yapacak bir şeyleri yoktu. Tıpkı, kapitalist gelişme girişiminde bulunanların toprak sahipleri -Prusya'da Junker'ler ya da, özellikle, Japonya'da Daim-yolar- olması gibi, modernliğe geç dönemde katılan ülkelerin kaynaklarmı seferber etmesine olanak sağlayan da toplumun geleneksel özverileri olmuştur. Bu hareket giderek büyümüş ve sonunda, Müslüman gelenekçiliği hatta sofuluğundan çok uzak olan ve daha Çok modernleştirici seçkinleri, özellikle de fen bilimleri ve tıp Öğrencilerini seferber eden İslamcılıkla doruk noktasına ulaşmıştır. Bu örnekte, ulusal kültürün yeniden doğuşu izleği, hem liberal modernlikle, hem de gelenekçilikle çatışma halindedir.

Başka yerlerde, özellikle de Latin Amerika'da, moder-nizm/milliyetçilik karışımı daha çeşitli biçimlere bürünür. İki savaş arası dönemde, Brezilya'da bunların birliği, kıtanın tek gerçek faşist hareketini, bütünselciliği doğurmuşsa da, başka yerlerde egemen olan, yeni kentlilerin geniş katılımına davetiye çıkaran ve modernleştirici izlekleri de en az milliyetçi çağrıları kadar önemli olan ulusal-halkçı rejimlerdir. Dolayısıyla Gellner, milliyetçiliğin tepeden, devletten geldiğini iddia etmekte haklı, ama bu devletin, büyük merkezi güçlerin hegemonyasına direnebilecek güçleri harekete geçirebilmek için tarihten ve miras edinilmiş tikelliklerden destek alması gerektiğini görmemekte haksızdır/'Milliyetçilik, geleceğe ve modernliğe hizmet etmek üzere geçmişin ve geleneğin seferber edilmesidir. Toprağının kültürü ya da kültürlerini modernlik rüzgârma açar, ama aynı zamanda da modern olmaktan çok modernleştirici olan bir ulusal varlık oluşturur. Ve ülke, modernliğin merkezlerinden ne kadar uzaktaysa ve yabancı bir emperyalizmin ne kadar tehditi altındaysa, milliyetçilik kökenlerine ve geleneklerine o kadar bağlıdır/Ulus, modernliğin siyasal çehresi değil, modernleşmenin temel edimcisidir, bu da, hem denetimini elinde tutmaya çalışacağı, hem de uluslararası bir nitelik kazanmış bir üretimce/tüketim yararına bir kısmını yitirmeyi kabul edeceği bir modernliğin modern olmayan edimcisi olması anlamına gelir^'

Merkezden kenarlara doğru bu bakışa, şimdi bir de kenarların merkeze bakışını eklemeliyiz. Çünkü Afrikalı ya da Latin Amerikalı, İngiltere'den, Fransa'dan ya da Amerika'dan kendisine ulaşan her şeyin modernliğin bir ifadesi olduğundan kuşku duymakta haklıdır; oralardan gelen, aynı zamanda da, çoğunlukla sömürgeci bir denetim, en basitinden de yabancı kültür modellerinin dayatılmasıdır. Fransızlar Cezayirlilere "Atalarımız, Galya'lılar" diye eğitim verdiklerinde, ya da Amerikalılar, Latin Amerika üniversitelerinde Altiplano'daki değil de Kansas'taki tarımdan söz eden ders kitaplarını yaydıklarında, söz konusu olan yalnızca fethetmekken, bu sömürgeciliği modernleşme olarak görmeye kim cüret edebilir ki? Bu ülkelerin milliyetçiliğini akim evrenselciliğiyle özdeşleştirmek için ancak egemen ülkelerin sahip olduğu cinsten bir kendini beğenmişliğe sahip olmak gerekir.

/ Günümüzde, bu modernleştirici milliyetçilikler de artık aşılmış durumdadır çünkü ekonomi de kültür de giderek uluslar-aşırı bir nitelik almışlardır/bu da, kimi ülkelerin, Örneğin bugün ABD'nin, yarın belki Japonya'nm gezegenimizin genelinde yayılan bilgilerin büyük bir bölümünü kültürel olarak denetleme olanağını

dışlayan bir şey değildir. Bu durum, uzun zamandan beri modernleşmeyle milliyetçilik arasında daha şiddetli bir kopmayı getirmektedir. Modernleşmenin modern olmayan yaratıcıları olan uluslar, giderek modernleşmeye karşı daha önemli birer direniş gücüne dönüşürler ve bir kültürün, hatta bir ırkın mutlak üstünlüğü iddiasıyla doruk noktasına ulaşan, açıkça evrenselcilik karşıtı fikirleri yayarlar. XIX. ve XX. yüzyıl Avrupası'nda ulusla modernliğin birlikteliğinin tersine dönüşü, sanayileşmenin ilerlemesiyle birlikte aşırı biçimlere ulaştı. Almanya'daki geniş çaplı sanayileşme esnasında, yani XIX.

yüzyıl sonu, özellikle de Bismarck dönemin sonrasmda, entelektüel çevreleri ciddi biçimde etkisine alan bir milliyetçilik gelişmiştir. Weber, aynı zamanda hem liberal -Yahudi düşmaninm karşıtı anlamında- hem de milliyetçidir. Yahudi dinine duyulan düşmanlık, Doğu Avrupa'nın shtetl'lerinde tecrit edilmiş bir biçimde yaşayan bir Yahudi kültürünün reddi, yerini, Özgürleşmiş, gelişmiş, bilimin, ticaretin ve sanatın evrenselliğiyle Özdeşleştirilen Yahudi karşısında duyulan korkuya bıraktığında, bir Yahudi soyu düşmanlığına dönüşmüştür. Alman ya da Fransız milliyetçiliği, köksüz olması ve kötülük yapmasıyla adını duyuran bir akılcılığa karşı, tarihle beslenen ulusal, geleneksel bir kültürü savunmak adına Yahudi düşmanı kesilir. Bu da, Nazilerin soykırım siyasetini ve Vichy hükümetinin ayırımcı ve baskıcı önlemlerini doğurmuştur.

/ Dolayısıyla, milliyetçilik, modernleşmeye açılma ve geleneklerin, kültürel engellerin yıkılmasıyla, yalnızca çok tikel bir durum çerçevesinde, öncü ulusların -İngiltere, Fransa ve biraz daha sonra ABD- modernliğe girmesi sırasmda, özdeşleşmiştir. Kısa zamanda, modernleşmenin liberal olmaktan çıkıp da iradeci olduğu, yalnızca enginlerden esen rüzgâra kendini bırakacağına geleceği kurmak için geçmişi seferber ettiği her yerde, modernleşmeyle ulusun ittifakı daha karmaşık bir hal almıştır. Sonunda, ulusal bilinç modernliğe karşı bir tavır almış, gerici/mürteci bir nitelik edinmiş ve çoğu zaman biyolojik terimlerle ifade edilen bir kültür rnirasıyla tam olarak özdeşlenmeyen kişileri, ya şeytani güçler ya da yabancı ülkelerin ajanları olarak reddetmiştir^

Bu durumda modern sanayi dünyasının geniş bir makina değil, egemen ya da egemenlik altında olan ve bir yandan dünya ölçeğindeki mübadelelerde giderek daha çok yer alırken öte yandan da kimliklerini koruma şanslarına güvenen ya da bundan endişe duyan bir uluslar kümesi olduğunu görmemek mümkün mü? Auguste Comte sanayideki ilerlemelerin savaşı önemsiz kılacağım çünkü savaşta ele geçirilen şeylerin sanayideki verimliliğin artınlmasıyla elde edilen zenginliklerden daha önemsiz olduğunu düşülüyordu. Tarih onu da, tıpkı akim evreselliğinin giderek toplumsal, kültürel ve ulusal tikelliklerin yerini alacağmı düşünen herkesi Solduğu gibi, haksız çıkardı.

Tarihin edimcileri modernliğin memurlarından (amillerinden) farklı ve onlarm ötesindedir. Moder-nistlerin o büyük düşüncesi, toplumun normlarının edimciler tara-|-fından içselleştirilmesi sayesinde, modern toplumda sistemle edim-\

çilerin denkliği fikri tarihsel bir gerçeklik tarafından alt edilmiş ve ?

aşılmıştır. Çünkü, onca kişi modernleşmenin ilkelcilikten evrensel-~ ciliğe ve inançtan akla geçiş olduğuna inanmışken, yeni eskiyle oluşturulmuş, evrenselcİliğe tikelcilikle ilerlenmiş ya da karşı konulmuştur. Nasıl ki toplum, filozofların ya da iktisatçıların anlamını açımlayacakları bir tarihin yalnızca tek bir halkasıysa, toplumsal edimci de asla sistem dahÜinde yerine getirdiği işlevlere indirgenemez. Modernlikle edimcilerin mükemmel ilişkisine dayanan klasik modernlik ideolojisinin bunalımı, işte o modernlikle modernleşmekte olan toplumun edimcileri arasındaki, kimi zaman sınırlı, kimi zamansa aşırı biçimde ayrışmadan kaynaklanır.

XX. yüzyıl sonunda evrenselci modernlikle, her seferinde tikel, yani ulusal ya da yerel yollar izleyen ve bu tür kaynakları seferber eden modernleşmenin ayrılığı, özellikle de Avusturyalı marksistle-rin yapmış olduğu gibi, toplumsal sorunla ulusal sorunu birleştirme çabasının gösterildiği geçen yüzyıldakinden daha radikal biçimlere bürünmüştür. Ulusal yollar giderek seyrekleşir, çünkü modernlik, tersine, dünya piyasasındaki zenginlik ve bilişim akımlarıyla kültürel ve toplumsal bir bütünle özdeşleşme arasına giderek daha çok mesafe koymaktadır. Kamu alanı ve bizzat toplumsal ve siyasal yaşamın varlığı, iktisadi tutumlarla kültürel tutumlar, piyasanın nesnelliğiyle öznel bir aidiyet bilinci arasındaki büyük ayrılık tarafından kırılma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Quebec'liler, geçen yüzyılda Almanlar ya da Japonların yaptığı gibi ulusal bir ekonomi yaratmak değil, tersine, tıpkı Avrupa'da Flamanların ya da Kata-lanların yaptığı gibi, kendi kültürel kimliklerini savunarak Kuzey Amerika ekonomisine doğrudan katılmayı düşlüyorlar. Yine aynı biçimde, Slovenler ya da Hırvatların planladıkları, bağımsızlıklarını talep etmekle, Avrupa tek pazarına Makedonyalı ya da Karabağ-lılardan önce girmektir.

Milliyetçilik, özellikle, en iyi örneğinde bir ulusal devlet kurumak, en kötü Örneğinde ise Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer (Tek ; halk, tek devlet, tek

şef) adına totaliter bir İktidar yaratmak için, ya-Ipay bir biçimde oluşturulmuş

bir Volk fikrine çağrıda bulunan mo-

dernleştirici, otoriter ve milliyetçi bir devletin hizmetine sunulmuş bir araçken tehlikeli olmamış mıdır? Böylece, yıkıcı etkiler yaratan, modernlikle, gerek sömürgeci, gerekse milliyetçi biçimiyle ulus arasındaki ilişkinin olumlanması değil midir? Halbuki, ekonomik modernlikle ulusal bilincin ayrımı, kuşkusuz toplumu birbiriyle ör-tüşen ve neredeyse aralarında hiç iletişim olmayan iki bölgeye ayırabilir, ama yine de bu derece dramatik sonuçlar doğurmaz. Bu ayrılma, bence klasik modernlik fikrinin ve sanayileşmeyi, demokratikleşmeyi ve ulusal devletlerin oluşumunu tek bir genel sürecin birbirine bağımlı üç veçhesi olarak değerlendiren modernleşme görüşlerinin parçalanmasının en önemli tezahürlerinden biridir. Sey-mour Martin Lipset gibi liberallerin ya da Eric Hobsbwan gibi marksistlerin bağlı olduğu bu fikre giderek daha da güçlü bir biçimde karşı çıkılmalıdır. Bugünün dünyasına en uygun düşen, bunun tam tersine, modernlikle özdeşleştirilen akılcılığın, var olduğu varsayılan özniteliklerinin artarak ayrışması fikridir.

İşletme

İşletmeyi, akılcılık olarak tanımlanan modernleşmenin memuru (amili) olarak değerlendirmeyi reddetmek, bence, daha zordur. Etkin bir biçimde üretmek, piyasada ortaya çıkan talepleri karşılamak, azami kâra ulaşmayı istemek, yatırımları çeşitlendirmek.... İşletme yönetiminin temelini oluşturan tüm bu edimlerin hepsi de iktisadi akılcılığın birer uygulaması değil midir? Ama, her şeyden önce kuşku uyandıran, iktisadi çözümlemelerde işletmeye ayrılan payın küçüklüğüdür. Başlangıçta, belli bir dönem boyunca, daha çok sermayenin, iktisadi çevrimlerin ve (biraz daha az olsa da) teknik yenilenmenin iktisadi etkinlik üzerindeki etkilerinin

sözü edildi. Üretim çözümlemesi tarihinin ikinci döneminde ise akılcılaştır-ma fikri egemen oldu. Ama Taylor'dan Ford'a, sonra da ellili-alt-mışlı yıllarda Amerika'daki busineşs sckool'laım altın çağma değin, işletme, yalnızca modernleşmenin somut çerçevesi olarak görüldü: uzmanlar, işletmelere, Aydınlanma akılcılığının ilkelerini uygulamalarını, işlevleri ve hiyerarşik katmanlarını belirlemelerini, bilgi, fikir, mal ve insan trafiğini ustaca oluşturmalarını, kısacası, giderek daha da karmaşıklaşan kümelere düzen ve aydınlık getirmelerini öneriyorlardı. İkinci Dünya savaşından sonra Amerika'dan Avrupa'ya doğru yayılan iş idaresi (management), böylece, belli somut örneklerin incelenmesi yöntemine sık sık başvurmakla birlikte, as-Modernliğin Bunalımı

da. genel değer ilkelerini tikel durumlara uyguladı. Ama, Ameri-sanayiinin büyük utkusuna tanık olan bu dönem boyunca, iş-e fikri gerçekten de temel bir yere sahip miydi? Kesinlikle ha-. Taylor ve Ford'a göre, belli başlı müdahale uzamları atölye ve !jkhşma mekânlarıydı, işletme dersleri de işletmelerden değil örgüt-den söz ettiler; bu da gerçek bir edimcinin yerine genel ilkelerin ınulması anlamına geliyordu. Farklı bir mantıkla, pek çok kişi, Wrek kamu sektöründe, gerek özel sektörde, teknik, idari ya da mali bilgilerine dayanarak profesyonel üreticiler gibi müdahale eden teknokratların rolünden söz etti.

İktisadi etkinliğin memurları, akılcılaştıran ve örgütçü kişilerdi; bu durumda, işletme fikri marjinal bir hal alıyordu.

Buna koşut olarak, tamamen farklı bir işletme imajı da oluşuyor ama İşletmeye daha da az Önem veren bir nitelik taşıyordu: Buna göre işletme kapitalist kârın karşısına işçi emeğini; kendini sınıfsal engellerle, otoriter buyurma biçimleriyle, tasarlama ve uygulamanın - emeğin yalnızca bir bilimsel örgütlenme ürünü değil, ama daha çok bir sınıf egemenliğinin ifadesi olduğu bir uygulamanın -birbirinden ayrılmasıyla dile gelen bu ekonomik erkin karşsına mesleğin ve emekçi kültürün özerkliğini koyan bir işçi hareketinin ve bir sınıf mücadelesinin alanı olarak görülüyordu. Öteden beri, işçi hareketiyle işletme birbirinin karşıtı ya da birbirine yabancı gerçekliklerdir. İşçi hareketi, aynı zamanda, hem İşyerinde, büro ya da atölyede, hem de toplumun bütününde konumlanır. İki sınıfı karşı karşıya getirir ama bunu iki kültürü ya da iki toplumsal grubu karşı karşıya getirme

biçiminde değil, sanayinin, makinaların ve emeğin örgütlenmesinin belli bir toplumsal biçimini bir başka biçimle karşı karşıya getirme şeklinde yapar. İşte bu nedenle, işçi hareketi, güçlü olduğu yerlerde, hem doğrudan çatışmaları -çoğu zaman devrimci olarak adlandırılan doğrudan eyleme dayalı sendikacılık- hem de sosyalizmle kapitalizmi karşı karşıya getiren bir siyasal mücadeleyi doğurmuştur. Kolektif eylemin bu iki düzeyi arasında işletme, gerek yöneticiler -ister mühendisler olsun, ister mâli kaynak verenler- gerekse işletmeyi sınıf toplumunun bir örneği olarak gören ücretliler açısından ikincil bir rol oynuyordu. Sendi-jkacılığı bir toplumsal hareket düzeyine çıkarmış olan bu görü gücümüzün gerçeğine uymadığından dolayı işletme, şimdi, özerk bir İktisadi edimci olarak belirmektedir.

Artık işletme kapitalizmin somut ifadesi olarak görülmez ol-luştur; giderek daha çok, uluslararası bir pazarda stratejik bir bi-ve yeni teknolojileri kullanan bir amil olarak görülür. İşletmeyi 162

en iyi tanımlayan, akılcılaştırma, ya da sınıf egemenliği değil, farklı pazarlarm ve teknolojilerin işletilmesidir. Toplumsal sınıf ya da akılcılaştırma kavramlarını kullanan bir çözümlemeden stratejik kavramlarla dile gelen bir başka çözümlemeye geçiş bizim işletmeye ilişkin tasarımımızı tamamen değiştirir.

Akılcılaştırma ve sınıf çatışmasından söz ettiğimiz sürece modernliğe ve modernliğin toplumsal olarak yaşama geçirilmesine ilişkin klasik bir imgeye bağlı kalırız; ama işletme, sınai olmaktan çok, "strateji" sözcüğünün çağrıştırdığı anlamla, askeri olarak tanımlandığında, edimci, bir modernleşme amilinin çok ötesinde bir anlam kazanır.

İşletme sahibine, yani girişimciye, en fazla önem veren yazar Joseph Schumpeter olmuştur. Hatta, kapitalizmi, rekabet kâr oranını düşürdükçe giderek artan bir rutin ruhu olarak nitelemekle çelişkinin sınırlarını zorlar. Ölüme mahkûm edilen ve sonuç olarak yerini planlı ekonomiye bırakacak olan bu kapitalizmin, ancak, aristokrasinin savaşa ilişkin değerlerini rutinleşmiş bir dünyada yeniden uygulamaya sokan ve her şeyden önce birer yenileştirme memuru olan girişimcilerin müdahalesiyle ayakta durmuş

olduğunu düşünür. Bizdeki işletme imgesinin değişimini, yakın geçmişte, İyice hızlandıran, Amerikan ve Japon sanayi orduları arasındaki çarpışma olmuştur. Çünkü Amerikan sanayisi, aynı zamanda hem akılcılaştırma, hem de piyasaya ya da esnekliğe eğilim gösterirken, Japon işletmesi, amaçlarının tanımını ve bu amaçlara ulaşılması için elindeki teknik ve insan kaynaklarını ön plana koyarak, her şeyden önce bir işletme olarak kendisi üzerine kafa yorar. İşletmenin bu bütünleşme çabası, Özellikle de toplumsal mesafelerin azalması sonucunu doğurur; ama bu da, otoriter iş ilişkilerinin olmaması anlamına gelmez. Genel akılcılaştırma kurallarından değil de işletme stratejisinden söz etmeye başlanıldığı andan itibaren, işletme toplumsal yaşamın temel bir edimcisine dönüşür ve çözümleme artık onu kapitalist sistemin temel birimine indirgemekle yetinemez. Bu da, hükümetin kararları için yararlı, son derece biçimsel-leşmiş bir makro-ekonomiyle işletme araştırmalarına (dolayısıyla da toplumbilimsel bir yaklaşıma) iyice yakın bir mikro-ekonomi arasında giderek artan bir kopmayla kendini gösterir. Sisteme ilişkin araştırma edimcilere ilişkin araştırmadan ayrılır -bu da bu bölümün ana izieğidir ve işletme için olduğu kadar, ulus ve tüketim için de geçerli olan ve bizdeki modernlik imgesini, yani edimcilerin giderek akılcılığın utkusuyla sonuçlanacak bir tarihin yönüne uygunluklara ya da bu yönden sapmalarıyla tanımlandıkları fikrini yıkmayı amaçlar.

Tüketim

JTüketim, sistemle edimciler arasındaki kopmanın en zor kavrandı-(îğı alandır.

Bizim tüketime ilişkin fikirlerimiz uzun süre iki tür | açıklamanın etkisinde kaldı: Birinci açıklamaya göre, tüketim, en j elzem gereksinimlerden, yani beslenmeden giyim ve konuta, ora-' dan da boş zamanların değerlendirilmesi gibi, özgür tercihe en faz-| la yer veren gereksinimlere giden bir skala gibidir; ikincisi ise tüke-j timin toplumsal düzeyin dile gelişi olduğunu söyler, çünkü her bi-I rimizin kendi zevkimiz olduğunu düşündüğümüz şey, aslında ; toplumda sahip olduğumuz yer ve bu yerin

yükselme ya da alçalma eğilimi tarafından belirlenir, yani tüketimin sıkı sıkıya toplum-! sal statü tarafından belirlendiği söylenebilir. Bu tasarım, tıpkı ulu-I su ya da işletmeyi modernlik biçimlerine indirgeyen tasarım gibi, j! kendisi de belli bir üretim toplumuna uygun olan bir modernlik tali nırruna tekabül eder. Ve modernlikle akılcılaştırma arasında çok p güçlü ve çok doğrudan bir bağ

olduğunu iddia etmekte kararlı il olanlar, çalışma, üretimin akılcı biçimde örgütlenmesi, tasarruf ve [;; ulusal bütünleşmeye odaklanmış bir üretim toplumu fikrini koru-ji mak için tüketim toplumunu hep mahkûm etmişlerdir. Bu da, We-j; ber'in protestanlıkla kapitalizm ilişkilerini ele alan denemesinin H başarısını açıklayıcı niteliktedir. VVeber'deki kapitalizm İmgesinde 1

insanı rahatlatan şey sunduğu kapitalizmin çileciliğidir; tüketim f açısından geri çevrilen şey bilime ve nesnel akla tapınmaya veril-;; melidir.

Bizdeki modernlik imgesi, uzun süre, Hıristiyanlıktaki feragat, sade yaşam, nazlardan çekinme fikriyle bağıntılıydı ve dev-'? let okulları da, tıpkı dini/ Özel okullar gibi, birbirlerininkinin karşıtı değil, çoğu zaman koşutu olan ifadelerle, bize iyi bir işçi, iyi bir | yurttaş, iyi bir baba veafortiori iyi bir anne olabilmek için arzuları-jj mızı denetlemeyi Öğretti. Uzun süre

-tüm XIX. yüzyıl boyunca- sa~ j nayileşmenin tüketim tarzlarını ciddi biçimde dönüştürmediği ve

I

daha sonraları, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen Trente Glorieuses'im, çok yüksek bir tasarruf ve yatırım oranı sayesinde böyle adlandırıl-[dığı da doğrudur.

Doğru olan son bir şey varsa, o da bu dönem bo-:. yunca üretimin karşıladığı gereksinimin Özellikle ailelerin maddi ' donanımına İlişkin olması, dolayısıyla da, geniş çapta sanayi toplu-|, munun alanında yer almasıydı. Ancak 1968'den sonra -bu tarih, | simgesel anlamından dolayı kullanılır- Batı Avrupa ülkeleri, tüke-I tim toplumuna çok daha önce,

özellikle de büyük bunalım ve İküv I ci Dünya Savaşı sonrası girmiş olan ABD'ye bu alanda yetişmeye I başladı.

Bu değişim öyle yeni ve öyle derindir ki, henüz hazmetmiş olduğumuzu söyleyemeyiz. Tüketim sözcüğü hâlâ olumsuz bir simgenin damgasını taşır, üretim ise olumlu şeyler çağrıştırır ve ister tüketime güvenen, ister eleştirel olsun, akılcı tüketim kuramları, tüketimi ya yaşam düzeyinin ya da sistemin edimcileri bir denetleme türünün göstergesi olarak sunmak için çabalarını artırırlar.

Bu modası geçmiş mücadeleler neye yarar ki? Tüketimi çıkar ve toplumsal statüye indirgemek olanaksızdır, çünkü tüketimde, bir o kadar da baştan çıkmanın, kabilesel kapanış ve narsizmin payı vardır ve bunların hiçbiri, piramit biçimindeki bir üretim toplumunun imgesine indirgenemez.

Geleneksel ya da üretim etkinliklerine bağımlı olarak adlandırabileceğimiz tüketim üç şeye yönelirdi: İşgücünün yeniden üretimi, düzey simgesi, fikirlerin yararcı olmayan dünyasıyla ilişki. Kitle tüketimi olarak adlandırılan tüketim ise, elbette gelirlerle tamamen ilişkisiz olmamakla birlikte, yine üç yöne sahiptir: Fiziksel ve kültürel yeniden üretimin ardmdan yeni cemaatlerin ya da kabilelerin oluşumu gelir; tüketimlerin toplumsal anlamda hiyerarşikleştirilmesi yerini, Toffler'in deyimiyle prosumer'a (bu sözcük "üretici" ve "tüketici"

sözcüklerinin bileşiminden oluşturulmuştur; Türkçe'de ürtüketici denebilir - ç.n

), yani, aynı zamanda üretimi yapan işletmenin ereği de olan tüketicinin - okul ya da üniversitede öğrencinin, hastanede hastanın ve televizyon izleyen kitlenin tanımı bu bağlamda yapılabilir- doğuşuna bırakır; son

olarak da, yüksek kültür düzeyine davetin yerine bireysel kişiliğin savunulması ve kanıtlanması gelir.

Gerek eski, gerekse yeni bağlamında, tüketim bazen koruma/savunmaya yönelik, bazen öykünmeci, bazen de özgürleş-tiricidir. Ama bizim çözümlememiz açısından önemli olan, bir tüketim dünyasından diğerine, tüketicinin toplumsal düzendeki yerinden kopması, edimcinin sistemden kopmasıdır. Tüketim toplumuna giriş, herhangi bir toplumsal değişimden çok daha güçlü biçimde modernlikten çıkış

anlamını taşır, çünkü modernliği en iyi tanımlayan, tutumların,.edimcilerin modernleşme sürecindeki yerleriyle, yani önde ya da arkada, altta ya da üstte olmalarıyla belirlenmesidir. Birdenbire, tutumların bu toplumsal ve iktisadi kaburgası çözülür ve edimci kendisine göre ya da ilkel küçük gruplara aidiyetine göre konumlanma durumunda kalır. Baudriİlard gibi bir "...mış gibi yapma"

(simulacre) ya da imleneni olmayan imleyen toplumundan söz etmekle, değindiğimiz kopmayı biraz aşırıya kaçırmış oluruz ama bu tür ifadelerin iyi yanı, birtakım başka yorumların reddetme ya da gizleme çabasında oldukları bir toplumsal gönderge

Müminin üzerinde durmalarıdır. Edimci artık, VVeber'in düşündü-|ğü gibi akıl ya da gelenek değil, kendini arayış ve cezbetmedir,/a-]fıatik hayran ve seyircidir, ekosistemde yaşayan biri ya da bir grubun üyesidir.

Bu tüketim dünyası, işletme dünyasına da ulus dünyasına da ! aynı derecede yabancıdır. Libido dünyasıyla daha kolay bir biçim-ij de kesişir ama bu dünyaya da tüketimin erotikleştirilmesinden söz bedenlerin sandıklarından çok daha uzaktır. Eros, ulus, işletme ve tüketim, eskiden akılcılaştırma ve insanın kendi toplumsal rolleriyle özdeşleştirilmesi olan modernliğin birbirinden ayrılmış

parçala-| ndır. Üretim mantığıyla tüketim mantığı bugün birbirlerine yabancıdır.

Modern toplumların birer müsveddesi /karikatürü olan ve gözümüzün önünde karanlığa batan komünist toplumlar -ya da en azından bu

toplumların resmi ideolojileri- dışında birbirleriyle uyum göstermezler. Tüm öğeleri birbiriyle uyum içinde olan bir toplum fikri de bizi, yalnızca toplumsal rollerin öğretildiği bir eğitim fikri kadar korkutur.

Modernlik fikri Tanrı'nın yerine toplumu koymuştu. Bunu, herkesten çok Durkheim açıkça dile getirmiştir. Günümüzde, modernliğin bunalımı toplum fikrini ortadan kaldırıyor. Bu fikir birleştirici bir ilke, hatta daha da ötesinde, iyilik ilkesiydi, buna karşılık kötülük toplumsal bütünleşmeye karşı olan şey olarak tanımlanıyordu: Rollerimizi oynayalım, işlevlerimizi yerine getirelim, aynı zamanda da yeni gelenleri karşılamasını ve sapkınları yeniden eğitmesini bilelim. Modernlik fikri her zaman önce mekanik olan, sonra da bir organizmaya, organlarının katılımı sayesinde işlevini yerine getiren toplumsal oluşuma

-kutsal oluşum ve vahşi insanı uygar insana, savaşçıyı yurttaşa, şiddeti yasaya dönüştüren sonsuz ruh-dönüşen bir toplumun oluşturulması fikriyle birleştirilmiştir. Bu tasarım yok olmadı, halen resmi söylemlere renk katmayı sürdürmektedir, ama tüm gücünü yitirmiştir. Çoğu zaman toplumsal düzenin ve toplumsal oyun kurallarının gerekliliğine inanırız; şiddetten de yalnızlıktan da korkarız; ama bireyi yurttaşa ve topluma karşı korumasını ve eskiden bütünleşme diye adlandırdığımız şeye denetim ya da insanların kullanılması demeyi de öğrenmiş durumdayız.

Modernliğin, toplum yaşamının dört ana yönü arasında üleşii-dört parçaya ayrılması aynı zamanda dörtlü bir özgürleşme hacetidir: Bir yanda, Freud ve Nietzsche 'nin yaptığı gibi toplumsal "asa ve ahlaksallaştırma karşısmda Eros'un olumîanması; ikinci iahda, piyasanın ve paranın evrenselliğine direnen ulusal tanrrla-

?<J'..K

:•**.

t#l*|ll|h^

nn yükselişi; üçüncü yanda, sanayi toplumunun efendileri olan ve işletme dersi kitaplarının soğuk tavsiyelerinin ötesinde kuşatma ve iktidar arzularmı olumlayan işletmelerin ve sanayi ya da banka devlerinin yoğunlaşması; son olarak da, dördüncü yanda, belli bir toplumsal konumla bir görülmediklerinden dolayı toplumsal denetimin gözünden kaçan arzuların ortaya dökülmesi. Modernliği akim utkusuyla özdeşleştiren modelin çözülmesiyle ortaya çıkan toplumsal sahne işte böyle bir şeydir.

Teknik

Parçalanma tam mıdır? Eğer tamsa, modernlik ortadan kalkmış demektir. Ama parçalanma aslında tam değildir ve benim tanımladığım durum, yani son yüzyılın durumu yalnızca modernliğin bunalımı olarak tanımlanmalıdır; ve birçok kez, özellikle de Nietzsche ve Freud konusunda, post-modern düşünceden söz ettiysem, bunu yapmamın nedeni, yalnızca onların ortaya attığı kopmanın öneminin altmı çizmek istememdir. Herkesçe modernliğin utku dönemi olarak görülen bir yüzyılı post-modern olarak nitelemek bir çelişki olurdu. Gerçek, bu aşırı yapay imgeyle modernliğin bunalımının XIX. yüzyılın sonundan itibaren başarılı olduğu fikrinin arasında bir yerde yer alır. Bu bunalım durumu kesin ve ayrıntılı bir biçimde tanımlanmalıdır. Nesnel akim parçalanması ve düşüşü dört kültürel evrenin birbirinden giderek ayrılması sonucunu doğurur. Bu evrenler, Eros, tüketim, işletme ve ulus evrenleridir. Ama bunların tümü, daha açık olması için teknik olarak adlandırmak gereken araçsal akıl tarafından birbirileriyle bağlantılandırılmıştır. Bu da VVeber'in ve Horkheimer'ın görüşüne uygundur.

Akıl, arak sadece araçsaldır; yöntemlerin akılcılığı, ereklere yönelik akılcılığın yerine geçer. Üretimle, donanım ve tüketim mallarının kitlesel olarak yaygınlaşmasına temel bir yer veren bir sanayi toplumunu tanımlayan da budur. İşlevselci toplumbilimcilerin toplumsal sistem olarak adlandırdıkları, aslında toplumsal edimcilerle ancak çok kısmi olarak bütünleşen teknik bir aygıttan başka bir şey değildir. Kant'ın ardından ahlaksal değerlerle araçsal akim ayrılmasından söz etmekle ve (aynı zamanda bir işletmeler ve uluslar savaşı da olan ve tekniklerin gelişimiyle birlikte yaşayan) bu "tanrılar savaşı"na değinmekle VVeber'in altını çizdiği

de budur. Tekniğin olumlu rolü, tüm kültürel totalitarizmlere karşı koruyucu olmasıdır.

Bu teknik dünya tecrit edilmiş bir durumda değildir; farklı

ltürel evrenler arasındaki iletişimi sağlar. O olmasa, söz konusu evrenlerin her biri kendi içine kapanır; biz de, bu kitabın son kıs-'trunda post-modernliği, teknikle, artık araçsal bir eyleme bağlı olmaları son bulmuş olan o kültürel evrenlerin tamamen birbirinden ayrılması olarak tanımlayacağız. Ulus hem bağımsızlığım, hem de 'farklılığını olumlayabilir; ama aynı zamanda da bir idari şebekeyi [yönetmesi, üretim ve tüketimi örgütlemesi, bir orduyu donatması gerekecektir. Tüm bunlar, teokratik ya da gerici bir rejimde bile, ; tekniğe başvurulmasını gerektirir. İşletme bir örgüt olmaktan önce ! bir iktisadi değişim amilidir, ama bunun yanı sıra -yeni golden i boy'lar üretimin gereklerini unutarak işletmenin dünyasını, birtakım finansal bileşimlere indirgeseler de- bir üretim ve tüketim tek-ı nikleri bütünüdür. Tüketim alanında bir kişiliği ya da kültürel yönelimleri dışavuran tercihlerle birlikte, akılcı hesap da her zaman mevcuttur. Son olarak da şunu belirtelim: Nietzsche ve Freud her tur karşı-akılcılıktan (anti-rasyonalizm) son derece uzaktırlar. Özel-1

hkle de güç istenci konusunda çileci bir yaklaşıma sahip olan ve duygularm denetlenmeksizin ifadesinde ahlaksallaştırmanın utkusunu, kültürel denetimin, dolayısıyla da güçlü olanların ahlakının ! yıkımını gören Nietzsche...

Freud'a gelince, o da haz ilkesini gerçeklik ilkesinin karşıtı olarak sunuyorsa, bunu, birincisini ikincisin-' den kurtarmak için değil, tersine ikisi arasında gerilimli bir bağıntı-I yi ayakta tutmak için yapar: nevrozları tedavi yöntemi akılcıdır; i araçsal olanla dışavurumsal olanın birbirinden ayrıldığı hatta birbi-j rinin karşıtı olduğu post-modern bir kültüre ait olan, ve daha yeni V. zamanlarda görülen, derin itkilerin özgürce ifadesine dayalı yön-,<
temlerin karşısında yer alır.

polayısıyla modernliği şöyle şemalaştırabiliriz: c^-'Araçsal akılcılık bir kavşaktır ama modernliğin bütünleştirici bir ilkesi değildir. Bu da, özellikle Frankfurt Okulu sonrası, ve gerek bu okulla birlikte gerek ona karşı olarak, sanayi toplumunu, meşrulaştırma ilkesi olarak teknik dışında hiçbir şeye sahip olma-j, masından, yani teknokrat olmasından dolayı suçlayanların hatasmı gösterir. Gerçeği söylemek gerekirse, yalnızca, her biri kendi meşruluklarına yüklediği niteliği tanımlamış olan önemli siyasal yöne-, ücileri ele aldığımızda bile, Hitler ve Stalin'i, Mao ve Fidel Cast-ro'yu, Roosevelt ve de Gaulle'ü görmüş geçirmiş olan bir yüzyıla uygulandığında bu fikir pek tuhaf kaçar. Hangi somut toplumun, İ hangi ülkenin teknokrasi tarafından yönetildiği söylenebilir ki? i Sovyet tipi nomenklatura teknokrasiye karşıdır; iktisadi tercih ve gö-i; revlerin siyasal aygıtın iktidarına tabi kılınmasıdır. Aynı biçimde,

kapitalizmde de, kâr arayışı her zaman üretim güçlerinin gelişmesi sonucunu doğurmaz ve James Burnham'ın ardından yapay bir biçimde "işletmede devrim"i

{managerial devrim) mahkûm edenlere karşı, bu Önemli konuda marksistler haklıdır. Utkulu teknik izleği, ister goşist olsunlar ister hiper-liberal, modernlikte yalnızca nesnel aklın yerini öznel akla bırakmasını görenlerin bir yargı hatasından başka bir şey değildir. Bunalımlı modern toplum, tekniklerle olduğu kadar, savaşan tanrılarla da doludur ve XX. yüzyılı altüst etmiş olan çılgınlıklar bizi, mühendisi -ya da daha geniş anlamda "profesyonel olanlar"ı-

ancak teknisyenlerin sahip olduğu orta düzeyde bir yerleri varken toplumun doruğuna yerleştiren bu imgeden korumalıdır. Bu ideolojinin tehlikesi, insanı, modern toplumun, yalnızca, edimcilerin ortadan kaldırılmış olduğu bir güçler alanı olduğuna inandırmasıdır; halbuki bunalımda olsun ya da olmasın, modernlik, kendi inançlarını ilan eden, düşmanlarıyla savaşan,

geçmişin yeniden doğuşuna ve geleceğin yaratılmasına çağrıda bulunan edimcilerle doludur.

Bu ideoloji daha sınırlı biçimiyle, çoğu zaman "sanayi toplumu" ifadesinin ardına sızmış olan teknolojik bir belirlenimciliği beslemiştir. Sanki teknik mesleki bölünmeyi, özellikle de, toplumun geniş bir işletmeye benzetileceği biçimde, toplumsal işbölümünü belirlermiş gibi... Genç bir araştırmacıyken, çalışmanın Örgütlenmesinin (yani sanayi üretiminin) temel Öğesi olan akılcılaştır-manm, tüm iktisadi ve toplumsal veçheleriyle, üretim sisteminin özerkliğini yıktığı emekçinin işi üzerindeki nüfuzu/etkisi olduğunu ve işçi hareketinin ortaya çıkışını açıklayan şeyin de bu meslek ve emekçi yaşamının istilaya uğraması olduğunu kanıtlayarak bu izlekle mücadele etmiştim.

Georges Friedmann, benim atölyelerde, özellikle de Regie Re-nault'daki atölyelerde yaptığım gözlemler sonucu dile getirdiğim bu yaklaşımı, sanayi toplumunda, onun teknik ortam, daha geniş anlamda da teknikçi uygarlık olarak adlandırdığı şeyin, toplumsal üretim ilişkilerine oranla gitgide artan bir özerkliğe ulaştığını görmemesinden dolayı eleştiriyordu. Bizi kendimizden koparıp oyalanmaya/eğlenceye iten bir üretim giderek de iletişim teknikleri dünyasında yaşamıyor muyuz? Eğer bu Pascal'ci terimi kullanıyorsam, bunun nedeni, ortada gerçekten de, ruhun manevi, tefekküre ilişkin talepleriyle teknikçi uygarlığın araçsallığı ve yararcılığını birbirinin karşıtı olarak sunan dinsel nitelikli bir eleştiriyle karşı karşıya olmamızdır. Maddi olarak çok güçlü ama manevi olarak çok yoksul olan toplumumuzun gereksinim duyduğu söylenen "biraz daha ruh"a ısrarcı davet de bunu göstermiyor mu?

Georges Friedmann'ın düşüncesi sanayi toplumu üzerine üretilen düşünce dahilinde öylesine Önemli bir rol oynamıştır ki, onu yanıtlarken çok dikkatli olmak gerekir. Hele bir de, bu düşüncenin belli başlı izleklerinin, o zamandan bu yana, çevreci ideolojiler tarafından geniş çapta ele alınıp yeniden yorumlandığı düşünülürse... Ben kendi adıma, bu düşüncenin, Frankfurt Okulu'nda çok belirgin olan ve sanki toplumsal edimciler, o edimcilerin iktidar ilişkileri ve kültürel yönelimleri tekniklerin oluşturduğu engin denizde eriyip gidermişçesine, modernliği tekniğe indirme eğilimine fazlaca kolaylıkla kapıldığı endişesini taşıyorum. Bu, sanayi toplumunu

yalnızca kapitalist kârın bir maskesi olarak gören ve toplumsal çatışmaları, karşıt çıkarlar arasındaki bir savaşa indirgeyen şematik marksizme verilecek yararlı bir yanıttır. Evet, yalnızca kapitalist ya da yalnızca ulusal bir toplumda değil aynı zamanda da bir sanayi toplumunda yaşıyoruz, ama sınıf ilişkilerine, toplumsal ilişkilere teknik iş örgütlenmesi biçimini vermek de, tecimsel ve devlete bağlı toplumun sanayi-

Öncesi akılcılığının ardından gelen sanayi toplumuna Özgü bir şeydir; bunu da ilk anlayan Marx olmuştur. Georges Friedmann'ın teknik uygarlık çözümlemesini izlememiz gerekiyorsa, bunun nedeni toplumsal ilişkilerin çözümlemesinden kaçınmak olmamalıdır; tersine, Friedmann'ın, temel çatışmanm artık akıl ve inanç çatışması değil kişisel Özne ve üretim aygıtları çatışması olduğu fikrinin ortaya atılmasında katkıda bulunduğundan dolayı izlenmesi gerekir. Bu görü, toplumsal edimci ve Özne avına çıkıp bize kristalleşmiş, yapısı ve hiyerarşisi dokunulmaz oları, bir karınca ya da arı topluluğu gibi kendisini tümüyle üyeleri üzerindeki denetimine veren bir toplum imgesi sunanlar tarafından reddedilmiş ve küçümsenmiştir. Georges Friedmann, iş bağlamında kapitalist ya da bürokrat tarafından sömürülenin yalnızca proleter değil, bundan çok daha derinlikli olarak, çoğu zaman yeterli temeli olmaksızın bilimsel diye dayatılan kurallar ve iktidar aygıtları tarafından yabancılaştırman, her tür yapma ve kimliğini savunma yeteneğinden yoksun bırakılan kişisel Özne olduğunu söylemekle haklıdır.

Toplumumuz teknikçi bir toplum olduğundandır ki, buradaki iktidar araçsal değildir, şiddet, kâr ve güç arayışı, fetih ruhuyla çalışır. Ayrıcalıklar üzerine kurulu geleneksel bir toplumdan iyi ve kötü sonuçlarıyla tekniğe dayanan bir topluma geçmedik. Araçlarla erekler arasında Çok güçlü bir ayrılmanın olduğu, dolayısıyla da aynı araçların erekleri

yönlendirmek ya da eritmek şöyle dursun, iyiliğe olabileceği gibi kötülüğe de, eşitsizliklerin giderilmesi gibi, azınlıkların yok edilmesine de hizmet edebileceği bir toplumda yaşıyoruz. Ortasmda yaşadığımız, davranışlarımızı yönlendiren ve denetleyen tekniklerin ve sinyallerin

yoğunluğu bizi kesinlikle teknik dünyaya kapatmaz, egemen ve egemenlik altındaki toplumsal edimcileri yok etmez, ve ne bir üretimin etkinleştirilmesi, ne de bir denetim ve yeniden üretme mantığını dayatır. Utkulu teknokrasi imajı, tüketimin yükselişi, milliyetçiliklerin ilerleyişi ve uluslar-aşın işletmelerin gücü karşısında son derece yoksul kalır.

BOLUM IV

Entelektüeller modernliğe karşı

Entelektüeller, bilimin ilerlemelerini geçmiş kurum ve inançların eleştirisiyle birleştirerek akılcılaştırma hareketini yürütmüşlerdi. Hatta, Medici'ler döneminden bu yana, otoriterliklerinden rahatsızlık duymadan, seve seve aydın hükümdarlara hizmet etmişlerdir. Ama modernİzmin ilk yüzyıllarından sonra, XX.

yüzyılda, entelektüellerle tarihin ilişkisi tersine döner. Bunun, birbirinin tamamlayıcısı olmaktan çok karşıtı olan iki nedeni vardır: Birincisi, modernliğin kitle üretim ve tüketimine dönüşmesi ve akim saf dünyasının artık modernlik araçlarını en vasat, hatta en akıldışı taleplerin hizmetine sunan kalabalıklar tarafından istilaya uğramış olmasıdır. İkincisi ise, modern akim dünyasının, yüzyılımızda modernleşme siyasetleri ve milliyetçi diktatörlüklere gitgide daha bağımlı olmasıdır. Özellikle Fransa'da, ama aynı zamanda da ABD'de pek çok entelektüel, "ilerleme güçleri"yle olan geleneksel ittifaklarını olabildiğince uzun süre korumaya çalıştılar. Kendi ülkelerinin, özellikle de Vietnam ve Cezayir'de yürüttükleri sömürgeci savaşlar onları ulusal kurtuluş

hareketlerini desteklemeye itti; bunu da, kendi ülkelerinin yöneticilerine karşı inanç ve cesaretle gerçekleştirdiler. Ama aynı zamanda, kapitalizme ya da emperyalizme karşı gerçekleşen bir devrimin doğuracağı rejimlerin "ilerlemeci"

olacağı fikrine "de az çok bağlı kaldılar; bu da çoğu zaman onların, en baskıcı komünist rejimlere karşı aşırı hoşgörü, hatta kör bir sempatiyle yaklaşmaları sonucunu doğurdu ve bazılarının Mao'nun başlattığı kültür devrimi ya da Batı Avrupa'dakİ terörist etkinlikler konusunda olabilecek en ciddi yargı hatalarını yapmalarına neden oldu. Ama bir süre sonra, en geç

kalmışları açısından bile artık bu kötü davaları desteklemekten vazgeçilmesinin gerektiği apaçık ortaya 172

çıktı. Bunun üzerine, özellikle de 1968 sonrası pek çok entelektüel karşı-

modernlikte yeni bir tarih felsefesi buldu. Kendi putlarını kendileri kırdılar ve modern dünyayı aklın yıkıcısı olarak mahkûm ettiler; bu da onların, hem kitle karşıtı seçkinciliklerini, hem de mo-dernleştirici diktatörlüklerin otoriterciliğine düşmanlıklarını tatmin etti. Özellikle de yetmişli yıllarda karşı-modernizm başat, neredeyse hegemonyacı bir hal aldı.

XIX. yüzyılın ortasında entelektüeller nasıl gelecek hülyasma kapılmışlarsa, XX. yüzyıl ortasında da o derece felaket, anlamsızlık ve tarihsel edimcilerin yok oluşu duygusunun etkisinde kaldılar, Fikirlerin dünyayı yönettiğine inanmışlardı; sonuç olarak barbarlığın, mutlak iktidarın ya da tekelci devlet kapitalizminin önlenemez yükselişini mahkûm eder hale geldiler.

Entelektüel yaşamla toplumsal yaşam birbirinden böyle ayrıldı ve entelektüeller, kendilerini aşırı bir radikalizme ve giderek artan bir marjinalliğe sürükleyen tümel bir modernlik eleştirisinin içinde hapsoldular.

Uzun zamandan beri ilk kez dünyada oluşmakta olan toplumsal, kültürel ve siyasal dönüşümler artık düşünülmüş olmadıkları izlenimi uyandırmaktadır, çünkü uzmanların verdiği bilgiler, elzem olsalar da, entelektüellerin artık yapma yeteneğine sahip olmadıkları yorumları kendiliklerinden üretemez hale geldi.

İşte, modernist ideolojinin çözülmesinin en uç biçimlerini keşfe başlamadan önce betimlememiz gereken, karşı-modern entelektüellerin bu pusulalarını şaşırma olgusudur.

JHorkheimer ve Frankfurt Okulu

Sürgünde oluştuğu için, etkisi, uzun süre sınırlı kalıp ancak ortadan kalkmasından sonra yaygınlaşan en Önemli entelektüel grup, hiç kuşkusuz, 1923'te Frankfurt'ta kurulan ve müdürlüğünü 1931'den, savaş sonrasında Almanya'ya dönüşüne değin Max Horkheimer'ın yaptığı Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nde (Institut für Sozialforschung) oluşan gruptur. Martin Jay ve birtakım başka araştırmacılar bu enstitünün ve orada çalışan belli başlı araştırmacıların tarihini yazmıştır.

Frankfurt Okulu praxis'le düşünce, siyasal eylemle felsefe arasında saptadığı ayrılıktan yola çıkar. Horkheimer ve arkadaşları VVeimar'ın sosyaldemokrat reformculuğunu da, Sovyetler Birli-ği'ndeki bolşevîk düşünceyi de reddeder. Ne proletaryayı, ne de Lukacs gibi partiyi; yani herhangi bir tarihsel edimciyi kabul ederler ve modern toplumun özellikle de bu toplumun kültürünün topyekûn eleştirisini başlatırlar. Toplumsal ve siyasal gerçekle aralarına koydukları mesafe öyle büyüktür ki, bu Yahudi entelektüeller, sürgüne zorlandıklarında, Yahudi sorunu üzerine pek az şey yazar ve Yahudi düşmanlığına ilişkin en önemli çözümlemelerini ancak otoriter kişilik üzerine yapılan o pek ünlü araştırma çerçevesinde yayınlarlar; bu araştırma ise, onlarm özgün katkıları kadar Amerika'da gelişen insan bilimlerinden de yararlanmış ve 1944'te başlanmış

olmasına karşın, ancak 1950'de yayımlanmıştır*.

İçinde yaşadıkları dünyayı nesnel akim, yani dünyaya ilişkin akılcı görünün dünyası olarak değerlendirirler. Hatta, döneminde, büyük akılcılaştırma hareketini kendinde taşıyan eski kapitalizmin ardından göz yaşı döktükleri bile söylenebilir. Çünkü, bu dünya, yani, aynı zamanda hem sanayinin, hem de Taylor'cıhğın, hem nazizmin, hem de Stalinciliğin var olduğu bir dünya olan bu iktisadi bunalım dünyası, artık, yüksek akılcılık ilkesi olmaksızın, tinsel yaşamı yıkan maddi çıkarların peşinden sürüklenen bir güç ve para dünyasına dönüşmüştür. Bireycilik, Varlık'ın temel biçimi olan akim düşmanıdır. Locke ve tüm yararcılardan bu yana, Öznel akıl, fikirlerin yerine kârın hizmetindeki ideolojileri, Aydınlanma'nrn ev-renselciliğinin yerine de başta milliyetçilikler olmak üzere tikelci-liklerin utkusunu koymuştur. Akıl tarafından sağlanan birey-top-lum dengesi ortadan kalkar. Bu kopma, aslmda çok eski tarihlere, Sokrates'e dayanır ve Modern

zamanların başlangıcıyla birlikte, özellikle de Hamlet'in kişiliğiyle bir patlama gösterir; ancak XX. yüzyılda her şeye ulaşmış olur.

Modern insan artık akim evrensel kurallarına göre davranmaz. Araçsaî Aklın Eleştirisinde, Horkheimer şöyle der:" 'Akıl' sözcüğü uzun zaman, insanlar için erek işlevi gören ebedi fikirlerin bilinme ve özümlenmesine ilişkin etkinlik anlamını taşıdı. Bugün ise, tersine, herkesin, belli bir zamanda benimsediği ereklere hizmet edecek yöntemleri bulmak akim yalnızca rolü değil, aynı zamanda da temel işlevidir" - ve VVeber'i, işlevsel akılcılığın tözsel akılcılık karşısmdaki utkusunu ilan etmekle suçlar; halbuki, bu utku nesnel akılcılığın düşüşünü ve araçsal akılcılığın utkusunu kabullenmek anlamına geliyordu.

Enstitü'ye yakın olan VValter Benjamin'in önerdiği karşıtlığı kullanacak olursak, yaratıcı deneyimin -Erfahrııng- yerini yaşanmış deneyim, yani yaşantı

-erlebnis- aldı. Akıldan ayrılan bireysel özne siyasal ya da iktisadi iktidara bağımlı hale gelir. Nesnel akıl kuramları "insanı

Otoriter Kişilik adlı bu çalışmanın bir bölümü, yakında, YKY tarafından yayımla nacaktır.

3 y

ve amaçlarını da içeren, tüm varlıkların kapsayıcı ya da hiyerarşik sistemini oluşturmayı amaçlarken", artık yöntemler ereklerin yerini alır. Bir insanın yaşamının akılcılık derecesi o yaşamın, bu tümel-likle olan uyum derecesine göre belirlenebilirdi (Akıl Tutulması, Fr. çevirisi, s. 14). VVeber'İn sözünü ettiği, modern toplumdaki büyü-bozumu yalnızca

mitosların ve kutsal olanın ortadan kalkmasında değildir, çünkü o mitoslar ve kutsal olan şeyler de zaten aklın ürünüdür; asıl yitip giden aklın birliğidir. İnsana, Hegel ve Marx'ın düşlediği olumlu özgürlüğü yeniden vermek, yani Locke ve Kant tarafından savunulan ve bireyleri iktidarın aşırılıkları karşısında koruyan olumsuz Özgürlükle yetinmemek gerekir. Olumlu özgürlük, insanın, akim evrensel kurallarına göre davranma gücü, yani, 1942'de Horkheimer'ın kullandığı terimle söyleyecek olursak, köleliğin olmadığı Antik Yunan polis'idir. Daha o günden Michel Foucault'nun habercisi olan terimlerle, Horkheimer modern zamanların Öznelleştirme hareketini mahkûm eder: "Özne'nin uyanışının bedeli, iktidarın, tüm ilişkilerin ilkesi olarak kabulüdür" (Aklın Diyalektiği, Fr. çevirisi s. 26-27). Özne filozofları bizi boyun eğmeye götürür; hiçbir şey toplumun örgütlenmesine kayıtsız kalan ve soyut bir ahlaklılıkla şiddetin yan yana barınmasına izin veren bir bireyciliği talep etmek kadar tehlikeli değildir. Tersine, der Horkheimer Ahi Tutulması'nda.: "Tam olarak gelişmiş bir birey, tam olarak gelişmiş bir toplumun gerçekleşmiş mükemmelliğidir" (s. 144).

Modernlik tarihi, birey, toplum ve doğa arasmdaki yavaş ama kaçınılmaz kopmanın tarihidir. Augustinus'çuluk, sonunda Tomas-so'culuk ve Hıristiyanlık'a galip gelir ve o andan itibaren insan Öz-ne'sinin utkusunu destekler, bundan yararlanarak da kendi öz ah-laksallaştırma, yani bireyi topluma tabi kılma gücünü kurar. Bu modern toplumda, ailenin çözülmesiyle birlikte tecrit edilen birey, toplumsal iktidarların keyfine bağımlı kılınmıştır; tıpkı, akla çağrıda bulunan tiyatronun tersine, sinema seyircilerinin kültür sanayileri tarafından biçimlendirildiği gibi. Sinema, insana düşünme payı veremeyecek kadar hızla akıp gider. Horkheimer'a göre, tinin etkinliği dünyanın hareketini değil düzenini anlamaya dayanır. Sinema, eskiden büyük tiyatro ve müzik yapıtlarının yarattığı mesafeyi yok eder ve temel amacı bireyin kalabalıkla bütünleşmesidir. Gerçi Leo Lowenthal, 1961'de bir araya getirilen denemelerinde (Literatüre, Culture and Society) biraz daha ılımlıdır; sinemada ve kitle kültüründe bir mutluluk tadının mevcut olduğunu kabul eder. Ama Frankfurt Okulu'nun tüm filozofları kitle kültürünü, bir yüceltmeden çok bir baskı, dolayısıyla da köleleştirme aracı olarak

görürler.

Bu düşünce sonunda bizi, yalnızca genel bir modernlik eleştirisine götürmez; daha çok marksist iyimserliğin yavaş yavaş terk e-dilişirün tarihini oluşturur.

1933 öncesinde Horkheimer henüz, tıpkı Marx gibi, çalışma ve üretimin, kapitalist kârın karşı çıktığı aklı utkuya ulaştırdığını, dolayısıyla da siyaset tarihinin akılcılığın utkusunun önünde duran toplumsal engellerin ortadan kaldırılmasının tarihi olduğunu düşünür. Ama önce Alman işçi hareketinin güçsüzlüğü ve tasfiyesi, sonra da tarihsel edimcilerin yıkılmasına memur olan nazizmin yerini stalinizmin alması, Horkheimer'ın her tür özgürlük cenneti imgesini terk etmesine ve artık yalnızca gereklilik cennetini düşünmesine yol açacaktır. Özgürlüğün ve özgürleşmenin olumsal bir kuramı olmayı reddeden eleştirel kuramı tanımlayan da işte bu vazgeçiştir. Horkheimer'la birlikte tarihselci-lik ve bu tarihselciliğin mutluluğa ve Özgürlüğe gidişe duyduğu güven tasfiye edilmiştir. Akim aydınlanmasının temsil ettiği umuttan vazgeçmek istemediğinden, Horkheimer, bu aydınlanmanın, bir yandan bireyi Özgür kılarken öte yandan da, yine aynı bireyi tekniklerin gelişimine bağımlı kıldığından ve dolayısıyla araçsal akıl egemen olduğunda Öznelliği yıktığından dolayı, yok ettiğini düşünür. Habermas, Horkheimer ve Adorno'yu aklı araçsallığa indirgemekle bizzat kendilerini karamsarlığa hapsetmekle suçlar, ama Horkheimer'ın temel deneyimi teknikçiliğin başarısı değil, toplumu önce bir şantiyeye, sonra da bir zorunlu çalışma kampına indirgeyen totaliter iktidarların utkusudur. Akim, teknikçiliğin ve mutlak egemenliğin böylece özdeşleştirilmesi Horkheimer'ın ve Okul'un üyeleri arasmdaki farklılıkların ötesinde, tüm Frankfurt Enstitüsü düşüncesinin ana ilkesidir. Teknikçi bir iktidarın bu egemenliğine karşı tek savunma olanağı yine düşüncenin kendisinde-dir. Ne ahlak, ne hukuk, ne sanat çözülmenin elinden kurtulamaz: Yalnızca sorunsallaştırma -Denken- ve deneme, dolayısıyla da bir olayın (fenomen) denetlenerek yeniden üretilmesi -mimesİs- yeteneği olarak düşünce, iktidarın etkisinden kurtulabilir. Bu da entelektüel yetkinlikleri tarafından korunmayan kişilere hiçbir umut bırakmamak anlamına gelir.

Bu eleştirinin iki ana çizgisini yeniden ele alalım. Birinci çizgiye göre, sanayileşme, yalnızca Taylor'alıkta değil, toplumu büyük bir fabrikaya dönüştürüp herkese, yaşamın her düzeyinde, atölye-lerdekine benzeyen bir disiplin dayatan nazizm ve stalincilikte de görüldüğü gibi, toplumsal

tahakkümü içinde taşır. Horkheimer ve Adorno, tekrar tekrar, iktisadi etkinliğin başkalarına tahakküme

değil, hesaba, öngörüye, yani akılcı bir etkinliğe dayandığı eski tecim dünyasının özlemini çeker. Kapitalizm, ilerledikçe, tıpkı merhamet ve insanlık duyguları gibi akılcı düşünceyi de yok eder. Modern toplum modeli, Sade'ın Juîiette'de verdiği modeldir: Doğa-ka-din, kendisini tatmin uğruna aşkı unutmuş

olan ve araçsal olmayan hiçbir amacı bulunmayan kültür-erkek'in tahakkümündedir.

Böylesi fikirlerin o kadar geniş ölçüde kabul görmüş olmasına şaşıyorum.

Taylor ve Ford'un üretim modelleri ABD'de ve Sovyetler Birliği'nde, Fransa'da ve Nazi Almanya'sında kullanıldı; bunlar, her yerde, ücretlilere bir mesleki ve toplumsal tahakkümü dayattılar; işçi hareketi bu tahakküme karşı ayaklandı, işçilerin kendiliğinden direnişi de ona karşı oluştu; ama olabildiğince farklı ve çeşitli rejimlerde kullanılmış olduğuna göre otoriter siyasal rejimlerin sorumlusu bu tahakküm değildir. Toplumun büyük bir fabrikaya dönüşmesi ve tüketicinin de emekçi kadar denetlenmesi ve kullanılması fikri, bir toplumbilimcinin kabul edemeyeceği, ancak bir ahlakçıya yakışabilecek bir izlektir.

Sanki daha çok insanın üretime, eğitime ve tüketime katılımı genel bir düzey düşmesine neden olurmuş, özellikle de kendi içinde otoriter rejimleri üretirmiş

gibi, kitle toplumunun, bu aristokrat-laştırıcı eleştirilerini kabwl etmek olanaksızdır. Tarihçiler ve toplumbilimciler, nazizmi kentli ve sanayileşmiş

kitle toplumunun köklerinden koparılmasıyla açıkladıklarmı sanan kişilerin hatasını çok zaman önce kanıtlamışlardır; ayrıca, diktatörlüğü en fazla heyecanla destekleyenler en köklü kategoriler olmuştur.

XX. yüzyılın kaos'u ve şiddetinden sanayinin sorumlu olduğu fikrini reddetmek gerekir. İlerleme fikrinin karşısına sanayi toplumunun bir eleştirisini çıkarmak şarttır ama tarihsel bir toplumun tüm öğelerinin tümüyle birbirine bağımlı olduğunu varsaymak da yanlıştır. Tümüyle eleştirel bir düşüncenin gelişimini, özellikle de modern ve sanayi toplumunun kütle halinde reddedilmesi düşüncesini açıklayan, tam da bu toplumun önemli yönlerinden birini dönüştürebilecek tarihsel edimcilerin olmamasıdır. VValter Benja-min, Goethe'nin Vfahlvenoandtschaften'i (Gönül Yakınları) üzerine yaptığı çalışmada şöyle der:

"Bize umut verilmişse, bunun tek nedeni umutsuz insanların olmasıdır" (Oeuvres I, Mythe et violence, s-260). Bu korkunç ve tehlikeli bir cümledir: Entelektüellerin onların yerini alabilmesi için, İşçilerin, sömürgeleştirilmiş

olanların ve genel olarak savunmasızların, mazlumların umutlarının bulunmayacağını, kendi tarihlerinin edimcisİ olamayacaklarını kabul etmek mi gerekir? Avangardlar, devrimci entelektüeller, kendilerini ifade 177

edemeyecek kadar yabancılaşmış halklar adına, tam da bu görüşe dayanarak, konuşmamışlar mıdır? Gerçekten de emekçiler yalnızca kurbansa, demokrasi olanaksızdır ve insanın, görevi anlamak ve eyleme geçmek olan kişilerin mutlak iktidarına teslim olması gere-kir. Yapanlarla düşünenleri birbirinden ayıran Taylor'cılık, halkla, tarihi düşündükleri varsayılanlar arasında yaratılan bu sonsuz mesafenin yanında çocuk oyuncağı gibi kalır.

Bu eleştirel düşüncenin ikinci ana çizgisi, öznelliğe davetin zorunlu olarak, bireyin toplumun efendilerine boyun eğmesi sonucunu doğurduğudur. Sanki Tanrı'nın ya da Logos'un desteğinden yoksun kalıp, kendi kendine terk edilen birey, egemen güçlerin, üzerine kendi çıkarlarına tekabül eden mesajları kazıdıkları yumuşak birer balmumuymuş gibi... Pekiyi ama, bireyin tüketicinin ötesinde ve ondan farklı bir şey olabileceği, aynı zamanda hem özgürlüğünün, hem de bir başka bireye duygusal ve entelektüel bir bağla bağlanma yeteneğinin arayışında olduğu fikri neden saf dışı bırakılır ki? Tüm bu ifadelerin çözümden çok sorun getirdiğini kolayca kabul edebilirim. Ama bireyciliğin edilgen tüketime ve zorunlu

olarak kabul edilen bir kullanılma fikrine indirgenmesi kabul edemeyeceğim bir şeydir. İnsan sık sık ve güçlü bir biçimde Tanrı, akıl ya da Tarih adına konuşanlara tabi oldu. Bu toplumsal-ötesi ilkelerin ortadan kalkmasını esefle karşılayanlar, bireyin, kendisi ve diğerleriyle kurduğu çeşitli ilişki biçimleri aracılığıyla, kendi Ben'ini yaratan bir Özne'ye dönüşemeyeceğini hangi hakla söylüyorlar? Horkheimer, yitip giden tarihselciliğin, Hegel'e ve Marx'a duyduğu güven yitiminin yasını tutar; modernlikte kargaşa ve öfke dışında hiçbir şey olmadığını düşünür ve Varlık'a, eskiden dünyanın düzenini ayakta tutan -halbuki modernlik Varlık'ı artık bir oluş bile olmayan bir hareketin İçine çekerek yıkar- nesnel akla yönelir. Bu derin karamsarlık, kuşkusuz, nazizme teslim olan Almanya'nın tragedyasının gerçekçi niteliğini silip attığı umutların yitimine dayanıyordu. Horkheimer aşağıdaki sözleri söylerken, kendiliğinden bunu ifade eder: "Freud'un insanlara duyduğu bu küçümseme, belki de bizim kurmamıza izin verilen tek umut biçimi olan o umutsuz aşkın bir tezahürüdür" (Social Sciences and Sociological Tendenci-es in Psychoanalysis, s. 22-23).

Frankfurt Okulu'nun etkisi büyük olmuştur ve halen de büyüktür çünkü üretimin, tüketimin ve kitle iletişiminin egemen olduğu bir toplum, bireyleri, başkalarının onlar için tanımladığı rolleri yerine getirmeye indirgeme eğilimindedir ve bağımlılığın bu Modern biçimi, bireyi kural ve göreneklere tabi kılan geleneksel

toplumlardakinden çok farklı olsa da en az onun kadar ürkütücüdür; ancak buna bir de, modern toplumun daha az baskıcı olduğunu ve kesin belirleyicilere tabi bir makina-toplum imgesinin bilimin modern ifadelerinden çok eski tasarımlarına tekabül ettiğini eklemek gerekir. Horkheimer ve arkadaşlarının karamsarlığını açıklayan, Almanya'da işçi hareketinden söz etmenin mümkün, Kremlin'deki diktatörleri ise

proletaryanın "rehberleri" olarak adla-dırmanın uygun olmadığı bir dönemde, tarihsel edimcilerin yok olması ya da sapkınlığa kaymasıdır. O

zaman da, sundukları toplum imgesi, yalnızca toplumun karanlık yüzünün, toplumsal edimciler-den, toplumsal hareketler ve demokrasiden yoksun olan yüzünün görüntüsü olmaz mı? Teknikçi uygarlık reddedileceğine bir toplumsal tahakkümün eleştirisinin ve demokrasinin yıkılışının gerçek anlamda siyasal eleştirisinin geliştirilmesi, ilerilere götürülmesi daha iyi olmaz mı?

Horkheimer Hegelci bir tarihselciliğin büyük umutlarından çok, düzenini, akla ve bilime duyulan güven üzerine kurmuş bir burjuva dünyasının özlemini çeker. Frankfurt Okulu'nun geliştirdiği eleştirel kuram, daha sonraları, büyük kapitalizmin, özellikle de Almanların geç kapitalizm (Spatkapüalismus) olarak adlandırdıkları ve iktisadi iktidarla siyasal iktidarı giderek daha sıkı sıkıya birbirine bağlayan kapitalizmin egemenliğine karşı çıkanların bir çoğu için entellektüel bir dayanak oluşturmuştur. Ancak toplumsal eleştiriyle kültürel eleştiri çok vahim bir yanlış anlama yüzünden birbiriyle karıştırılır. Toplumsal eleştiri Horkheimer'ın düşüncesinde neredeyse hiç yokken, kültürel eleştiri her yerinde, (hatta, Ador-no'nun yazıları ya da, onun çağdaşı Thomas Mann'ın yapıtlarında daha da belirgin biçimde) mevcuttur. Bireyciliğin sıkı sıkıya akla, özgürlüğün de düşüncenin kesinliğine bağlı olduğu Aydınlanma ruhu yıkılmıştır ve karanlık dünya kaosun içindedir. Max Weber dünyevileşmenin etkileri konusunda kaygı duyuyordu ama her şeyden önce bir modernist ve bir liberal olarak kaldı.

Horkheimer, VVeber'in tersine, araçsal akla duyduğu güveni yitirmiştir ve yangın yerine dönmüş bir dünyada yaşar; halbuki VVeber dünya savaşının yıkımlarını ve Almanya'daki devrimci hareketlerin parçalanmasını gördüğünde yaşamının sonuna gelmiştir. Frankfurt Okulu'nun karamsarlığı, bu Alman Yahudisi filozofların, gelişmiş Yahudilerin ilk kez, kendilerini tüm güçleriyle, bilim, sanat, hukuk, felsefi düşünce gibi en fazla evrensellikle yüklü etkinliklere vererek özgürce ve geniş çapta içine girebildikleri bir uygarlığın yerle bir oluşunu kavramış

olduklarına işaret eder.

Bugün Frankfurt Okulu'nun üyeleri bizi, birer çözümlemeci olmaktan çok birer tanık olarak ilgilendiriyor. Tam dozunda bir akılcılığa duydukları özlem, bizim, özledikleri dünyanın gerçekten de yok olduğuna ve artık bundan sonra dünyayla insan, doğanın düzeniyle tarihin hareketi arasında sağlam bir birlik olamayacağına kanaat getirmemiz sonucunu doğurur. Trajik güçlükler ve dev başarılarla sanayi toplumu, teknikleri, kitlesel katılımı ve iletişim sistemleriyle beraber, kendisiyle birlikte yeni toplumsal sorunlar doğurarak kurulurken, Hitler döneminde ABD'ye sığınan Almanlardan altmış ve yetmişli yılların Fransızlanna değin pek çok Avrupalı entelektüel, sanayiciliğin o geniş

yolundan farklı bir yol izlemiş ve modernliğin karşısma aklın çöküşü, mutlak iktidarın utkusu fikrini çıkarmışlardır. Güvenilir bir çözüm olmadığından, bu entelektüellerin tek avuntusu estetik deneyim, ya da modernlik ve onun getirdiği tahakküm biçimleri tarafından yayılan çürümüşlükten etkilenmemiş yegâne güçler olarak toplumdan dışlanmış kişilere yapılan çağrı olmuştur -ki bu çağrı da siyasal olmaktan çok estetiktir. XX. yüzyılın ortasmda, toplumsal düşünceye uygulanan felsefenin olağanüstü gücü, düşünceyle toplumsal eylem arasındaki bu kopmadan gelir; bu kopma ise, stalinciliğin utkusuyla birlikte olanaksız bir hal alan militanlığın yok olmasına ve onca kurtuluş hareketinin baskı iktidarlarına dönüşmesine getirilen bir karşılıktır. Sanayi toplumunun sorunları totalitarizmin ve sömürgeciliğin sorunlarıyla örtüştüğü sürece bu eleştirel kuram inandırıcı olmuş ve proletarya ya da ezilen halklar adına yeni diktatörlerin suç ortaklığına soyunanların alçaklıklarına karşı çıkmıştır. Ama bu karşı-mo-dernizm, modern topluma ilişkin gerçek bir eleştiri getirmez; toplumbilim de toplumsal pratiklerin incelenmesine kayıtsız kalan bu köktencilik tarafından felce.uğratılmıştır. Onlarca yıl boyunca bize toplumsal düzenin yeniden üretilmesi mantığının egemen olduğu ve içindeki toplumsal ve kültürel denetim kurumlarmm her şeye kadir bulunduğu bir toplum imgesi sunuldu; bu tümüyle eleştirel kuramın egemen olduğu dönemin sonunda, çevremizde tamamen değişmiş bir manzara buluyor ve sorunların, tartışmaların, yeni toplumsal hareketlerin var olduğunu görüyoruz. Edimcilerin bulunmadığı varsayılan bu dünyada, dört bir yandan, ütopyaları ve ideolojileri, öfkeleri ve tartışmalarıyla edimcilerin yeniden ortaya Çatığım ve Frankfurt filozoflarının ve onların ardından Jürgen Ha-bermas'ın -gençliğinde- burjuva toplumunda ele geçirdiği

Özgürlüğü yitirerek kapandığını söyledikleri kamu alanının dev bir biçimce açıldığını, bunun da hiçbir sorunu ortadan kaldırmadığını, hiç-

bir tartışmayı çözmediğini ama nesnel akıl özleminin içine hapsol-muş bir karşı-

modernizmi kabul edilemez kıldığını görüyoruz.

Bu ayrışma, entelektüellerin kendi kendilerini sorgulamasına değilse neye bağlıdır? Tanrı adına söz alan papazlardan sonra, entelektüeller de akıl ve tarih adma konuştular. Dünya çapında kamu alanı dev bir biçimde genişlediğinde, totalitarizmler eskinin, kaba ama sınırlı despotlukların yerini aldıklarında, bir yandan kitle hareketleri Örgütlenip, aynı zamanda da kalabalıklar seslerini duyurduğunda, entelektüeller, tıpkı eski papazlar gibi, oligarşik iktidarlarının anahtarını ellerinden kaçırdılar. Kendilerini, ellerinde tutmak istedikleri konuşma tekelinden yoksun kılan ve ardma saklanıp da hem düşüncelerini geliştirdikleri, hem de mücadelelerini yürüttükleri seçkinci İddialarını ellerinden alan üretime, tüketime ve kitle kültürüne direndiler. Fransız Devrimi'nden sonra Voltaire düşünülemez; aynı biçimde eleştirel kuram da XX.

yüzyılın sonunda mümkün olamaz çünkü, her seferinde, toplumsal pratikler alanı, toplumsal edimcilerin eylem alanı genişledi ve kökleri yerde değil de gökte yer alan yaratım, akıl ya da tarih ağacının bir dalma oturup da dışarıdaki dünyaya hitap etmek giderek güçleşti. XX. yüzyıl Alman ve Fransız entelektüellerinin aslında yasını tuttukları, kendilerini başkalarından farklı, daha üstün bir öze sahip insanlar yapan -sıradan insanlar hızlandırılmış değişimlerin dalgalarında sürüklenirken, onlar mutlak'ın, Varlık'ın içinde yaşadıklarına göre, bunun böyle olması gerekir- içinden çıktıkları ve hâlâ özlemini duydukları gökyüzüdür.

Entelektüellerin sahip oldukları dünyevileşmiş papaz rolünün ortadan kalkışına karşı protestoları hem dikkate alınmalı, hem de reddedilmelidir.

Dikkate alınmalıdır çünkü, en iyi Nietzsche'nin anlamış olduğu gibi, asıl tehlike yararcılıktır ve Frankfurt Okulu filozofları, gereksinimlere gönderide bulunulmasının bugün iktidarın söylemi olduğunu anımsatmakta haklıdır.

Reddedilmelidir çünkü hiçbir şey İktidarın, zehirli bir gaz gibi, herhangi bir direnişle karşılaşmadan yayıldığı kapalı bir dünya fikrini doğrulayamaz. XX.

yüzyıl Avrupası, temerküz kampları ve totaliter rejimleri en güçlü biçimde yaşamış olduğundan kitle tüketimi toplumunu totaliter bir rejimle karıştıramaz.

Eleştirel kuramın sınırı, bizim modern toplumlar, bu toplumların iktidar biçimleri ve demokrasi hedeflerine ilişkin bilgilerimize hiçbir şey katmamasıyla belirlenir.

Bu zaaf hiçbir yerde Herbert Marcuse'nin son yapıtında -ki bu yapıt, öte yandan, Freud'culuk çözümlemesiyle dikkatimizi çekmiştir- olduğu kadar açık değildir.

Tek Boyutlu însarim temel savı şudur: "Bu durumda, özel yasamla kamu yaşamı arasında, toplumsal gereksinimlerle bireysel gereksinimler arasında artık hiçbir karşıtlık yoktur. Teknoloji, hem yeni, hem daha etkili, hem de daha zevkli denetim ve toplumsal tutarlılık biçimlerinin kurumlandırılmasına olanak sağlar."

Marcu-se, ayrıca, teknolojinin bu etkisinin hem kapitalist, hem de komünist toplumda yaygınlaştığını ve bu iki toplumu birbirine yaklaştırdığını ekler.

Teknolojinin toplumsal denetimini yaygınlaştırma araçlarını mümkün kıldığını, hatta verdiğini kim reddedebilir ki? Ama hangi hakla bu sıradan saptamadan yola çıkarak teknolojinin gitgide daha tümel olan bu denetimi dayattığı ve hiçbir şeyin onun etkisine direnemeyeceği iddiasına varılır, onu da düşünmek gerekir.

Edgar Morin'le birlikte, Durkheim'ın bir ifadesini kullanarak toplumsal yoğunluğun artmasının hem daha fazla karmaşıklık, hem daha fazla denetim, hem daha fazla belirsizlik ya da Özgürlük olanağım da birlikte getirdiğini kabul etmek gerekir.

İktidarın, tüm toplumsal pratiklere aynı zamanda dağılabile-cek kadar yaygın olduğu bir toplum imgesi; bünyesinde hem güçlü devletlerin, hem disiplinli kamu bürokrasilerinin, canlı siyasal temsil sistemleri, çıkar grupları ve toplumsal taleplerin, işletmeler, fi-nans merkezleri ve hukuksal kurumlarm aynı zamanda işlerlik gösterdiği toplumların gerçeğinden çok uzaktır. Teknolojinin, işletmelerin, devletin, tüketicilerin ve hatta yurttaşlarm davranışlarının tam olarak birbirine tekabül ettiği, bir blok oluşturduğu, tümüyle birleşmiş bir toplum imgesi, gözlemlenen gerçekten marnlamayacak kadar uzaktır. Burada yapılan, modernliği aklın ışığında yıkamak yerine, teknokrasinin renksiz ışığının içinde batırmaktır, bu da, kitabın bu ikinci bölümünün ele alacağı temel olguyu, yani, modernliğin parçalanması, bir yüzyıldır içinde yaşadığımız kültür ve toplumda -bu post-modern anlamda- Varlık özleminin, tecimsel tüketimin, işletmelerin iktidarının ve milliyetlerin yükselişinin bir arada yaşamasını gizlemek olacakür.

Varlık özlemine dalmış olan entelekütellerin, diğer üç bileşenin birbirine, düşünce ve Özgürlükleri yutmaya hazır tek bir canavar kılıklı varlık oluşturacak kadar yapışık olduğu bir modern toplum imajı oluşturmaları anlaşılabilir. Böyle bir tehlike vardır ama hiçbir şey bize kitle tüketiminin, sanayi kapitalizminin gelişmesinin ve milliyetçiliğin, Marcuse'nin toplum diye adlandırdığı Kerbe-ros'un üç başı olduğunu söyleme hakkını vermez. "Toplum gerçekten bireyler üzerinde iktidarını kuran tümlüktür ve bu Toplum belirlenemeyen bir düşlem değildir. Kurumlar sisteminin içine sert,

deneysel bir çekirdek olarak yerleştirilmiştir" (s. 214). Neden söz ediliyor?

Devletten mi? Ama o zaman, bu temel, sava ters düşen bir devlet toplum ayrılığının kabulü anlamına gelir. Hukuktan mı söz ediliyor? O zaman, toplumsal hukukun ve toplumsal güvenlik hukukunun, tıpkı bireysel özgürlükleri güvence altına alan metinler gibi toplumsal bütünleşme ve toplumun iktidarı dışmda hiçbir ereği olmadığı açıklanmalıdır, bu da hiç kimsenin bir kaç öğretisel ifadeden daha öteye götürmediği şeylerin kanıtlanmasını gerektirecektir: Bu toplum bir mitos'tur ve modern toplumların özelliği toplum sözcüğünün artık büyük harfle yazılmaması, ister tutucu olsunlar ister eleştirel, tüm İşlevselcilik biçimlerinin, harekete geçirmenin de en az biçim verme kadar önemli olduğu -ki bunu sağ liberaller, tersine, ister planlamanın hizmetinde olsun ister siyasal baskının, tek bir denetim uzamının olmaması üzerinde duran sol liberallerden çok daha derinlikli bir biçimde kavramışlardır- toplumsal durumlara uygulanabilir olmasıdır.

Ve nihayet bu kitabın, 1964'te, tam da öğrenci hareketinin Free Speech Movemertt'la. Berkeley'de başladığı anda, ABD'de ve diğer ülkelerde zencilerin yurttaşlık hakları, kadınların eşitliği ya da Vietnam'a karşı yapılan kampanyaların ve büyük öğrenci ayaklanmalarının egemenliğinde geçecek olan bir onyılın başmda yayınlanmış olduğunu da fark etmemek mümkün değildir. Bu hareketlerin eleştirel kurama ve yapısalcı-marksistlerin, özellikle de Althusser ve Marcuse'nin yapıtlarına yatkın olması, çoğu zaman bilinçleriyle çelişkide olan eylemlerinin kitle toplumunun toplumsal edimcileri tamamen yok etmediğini göstermesini engellemedi. Toplumsal edimcilerin müdahalesini inkâr eden düşüncelerin utkusunu hazırlayan da, öğrenci hareketlerinin kısa zamanda gücünü yitirmesi oldu.

Toplumsal fikirler tarihi o özel anı ve bu an içinde Marcu-se'ninki gibi fikirlerin oynadığı rolü çözümlemekte güçlük çekmez. İşçi hareketinin yıkılması ve tükenmesi toplumsal sahnenin merkezinde dev gibi bir boşluk yaratmıştı. Büyük ilkelerden yoksun ve otorite biçimleriyle yasaları değiştirmeye yönelik ağır ve teknik bir eyleme girişen sosyal-demokrat reformculuk entelektüelleri pek az cezbediyordu; bunun üzerine entelektüeller genel ve radikal bir eleştiriye yöneldiler, bu da onları,

Fransa'da pek çok Mayıs 681i öğrenci gibi, kendi öz eylem yeteneklerinden kuşkulanmaya itti, çünkü onlar ayrıcalıklı birer burjuvaydı ve gözlerinde, ancak proletarya, devrimin bayrağını yükseltecek kadar güçlü görünüyordu. Bu, kısa zamanda olgular tarafından çürütülecek olan yanlış

bir bilinç-

ti, çünkü kolektif bellekte kalan, uzun ve kitlesel olmasına rağmen işçilerin grevi değil öğrencilerin hareketi olacaktı. Bu hareketin ideolojik kaynaklarından birini oluşturan Marcuse'nin akıl yürütmesi, aynı zamanda hareketin kendi eyleminin sonuçlarını yönetme olanaklarının tümünü elinden alıyordu. Bu entelektüel eleştiri mark-sist fondamantalizmi harekete geçirdi; ancak ona, ekonomik alandan çok kültürel alanda yeni başkaldırıların ortaya çıkışını açıklama olanağı vermedi. Temeli, Marcuse'nin tanımına hiç uymayan öğrenci ayaklanmasının toplumsal niteliğini büsbütün açıklayamadı. Marcuse'nin tanımı şöyleydi (s. 260): "Muhafazakâr halk kitlelerinin üzerinde, paryaların ve

"outsider'lann, yani, başka ırklar, başka renkler, sömürülen ve zulme uğrayan sınıfların, işsizler ve çalıştrrılamayanlarrn katmanı vardır. Bunlar demokratik sürecin İçinde yer alırlar; yaşamları, hoşgörülemeyecek koşullar ve kurumlara son verilmesinin gereğini en dolaysız ve en gerçek biçimde dile getirir.

Böylece, bunların bilinçleri değilse bile karşı çıkışları devrimcidir." Olgular incelendiğinde bunun tam tersini söylemek gerekir: Dışlanmışların bilinçleri devrimci olsa bile, karşı çıkışları genellikle devrimci değildir. İşsizlerin ve tutukluların hareketleri, entelektüellerin radikal açıklamalarıyla desteklenmiş

olsa da kısa zamanda amaçları sınırlı birer baskı grubuna dönüşmüştür. Ve Cezayir'de Ben Bella'nın esin kaynağı olan Franz Fanon'un düşüncesinin aşın radikalliği, ölümünden sonra, Fransa'da ve başka ülkelerde, sonuçta devrimci eylemden çok irticayı doğuran fondamanta-list türden bir çağrıya dönüşmüştür.

Devrimci düşünce, iktidarın toplumsal bir hareketle değil de kendi çelişkileriyle yıkılacağı inancına dayanıyorsa, ilk önce -Marcuse'nin bu

metnin devamında yapmış olduğu gibi- devrimci bunalımın demokrasiye yabancı olduğunu, sonra da tanımsal olarak karşı-demokrasiyi, yani goşistlerin karşısında ayaklandığı o mutlak bütünleştirici iktidarın oluşumunu doğurduğunu kabul etmek gerekir. Bu durumda goşistler, Thomas ve Merton'un yaratıcı öncele-me (selffulfilling prophecy) olarak adlandırdıkları şeyin bilinçsiz memurları olmuşlardır. O şey ise, mutlak olduğu varsayılan iktidarın mahkûm edilmesinin, sonunda o zamana değin mevcut olmayan o türden bir mutlak iktidarın kurulmasıyla sonuçlanacak aşırı bir bunalım yaratmasıdır.

Marcuse'nin fikirlerinin toplumsal ve siyasal eleştirisi yine de, kültürel alanda konumlanan temel nitelikli şeyi ihmal etme riskini taşır. Freud'un bu dikkatli okuru der ki, modern kültür her şeyden önce yüceltmeyi bozucudur; cinselliği tamamiyle cinsiyete ve ge-184

reksinimlerin hemen ve doğrudan tatmini arayışına götürür. Mar-cuse'nin dediği gibi, her mesafe koyma, Brecht'in ifadesiyle, her "çift- boyutluluk" ortadan kalkmaya yönelir. Bu da sanayi toplumunda ölüm içgüdüsünü utkuya ulaştırır ve sanatı öldürür. "Haz ilkesi gerçeklik ilkesini yutar, cinsellik toplumsal olarak yapıcı biçimler altında özgürleştirilir (daha doğrusu liberalleştirilir). Bu kavram, yüceltmeyi bozmanın baskıcı biçimleri olduğu anlamına gelir." Buna çevrenin yıkımı, aşk duygusuyla uyum içinde olan romantik doğa ilkesinin ortadan kalkması da eklenir. Kısacası, libidoyla saldırganlık birbiriyle karıştırılır; halbuki Freud'un düşüncesi bunların karşıtlığı üzerine kuruluydu. "Büyük red"

modern toplum tarafmdan reddedilir, olumsuz düşünce yerini araçsal akim alıştırmalarına bırakır. "Teknolojik akılcılığın tek boyut olduğu bu dünyada vicdan huzuru baskın olma eğilmindedir." Kanıtlanabilir olmayan bu olumlama yine de tüm modernlik eleştirilerinin merkezinde yer alır. Ben de bunu, klasik, akılcı modernlik yaklaşımının tükendiğini ortaya çıkardığı ölçüde kabul ediyorum; çünkü teknikçi bir uygarlıkta dünyanın düzeni

fikrinin, ama aynı zamanda da o düzenle insanın deneyimi arasında yaşanan mesafeyi dile getiren suçluluk fikrinin artık yeri yoktur. Evet, toplumsal yaşama toplum-ötesi güvence verenler yok oldu ama yine de buradan, aşırı-modem toplumun salt araçsalhk ve hazcılık olduğu sonucunu çıkarmak doğru olur mu acaba?

Öncelikle, bu iddia, goşizmin bir başka iddiasını, yani toplumsal yaşamın iktidar mantığına göre çalıştığı iddiasını karşısına alır. Tüketicinin mantığıyla iktidarın mantığının birbirine karıştığını söylemek, bunlar, her an, fabrikada ya da büroda, devlet bütçesi ya da makro-ekonomik siyaset üzerine yapılan tartışmalarda birbiriyle çatışırken, olanaksızdır. İkincisi, özellikle de, Marcuse'nin radikal biçimde karamsar konumu, araçsallığın utkusunu sınırlayacak şeyi başka bir yönde arama zorunluluğunu çıkarır. Bu yön tanrısal iradeye ya da akim yasalarına saygı değil, özgürlük, kişisel ve kolektif sorumluluk isteğidir. Ama bu da, edimcilerin olmadığı bir sistem fikrinin terk edilmesini ve toplumsal düşüncenin onca zaman tüm gücünü seferber ederek karşı çıktığı edimciye geri dönüş ve Ozne'nin doğuşunun kabul edilmesini zorunlu kılar. Marcuse'nin ifadeleri dikkatimizi çekmişse bunun nedeni, niteliklerindeki aşırılıktır çünkü, zamanında etkisi çok büyük olan Marcuse'yle birlikte modernleştirici akılcılığın çözülmesi tamamlanır.

Onun ifadeleri, en azından, toplumun düzenlenmesinin, özgürle ştirilmesi gereken bir cinselliğin bastırılmasına indirgendiğini

söyleyen VVilhelm Reich türünden Freud'cu-marksistlerin tümcin-selciliğine tepki gösterme gibi bir meziyete sahiptir. Reich'ınki kadar aşırı bir yaklaşım ancak, yapay bir biçimde oluşturulan bir doğayı kültürle karşıolumlar; bu da, ahlaksal normların tarihsel oluşumlarının tümünün anlamını yok eder.

Bunlardan bir filozof olarak değil de bir tarihçi olarak sonuç çıkarmak gerekir. XX. yüzyılın ortasında, düşüncede Jean Fourestie'nin XX. yüzyılın büyük umudu diye adlandırdığı şey utkuya ulaşmaz. Tersine, entelektüeller arasında egemen olan, bunalım saplantısıdır. Faşizmle komünizmin kıskacında olduklarını düşündükleri ve içlerinden pek azının bu iki akımdan biri ya da öbürünün cazibesine kapılmadığı bir dönemde, Frankfurt Okulu, tarihin anlamının saptırılmalarına karşı, olağanüstü bir çifte direniş merkezi oluşturmuştur. Ama İkinci Dünya Savaşının son bulmasının getirdiği

kısacık bir düzelmeden sonra (ki Jean-Paul Sartre bu dönemde bir özgürlük düşüncesi geliştirmiştir) entelektüeller kendilerini kuramsız bir toplumsal pratiğin, yararcı olmayan herhangi bir kültürel modeli bulunmayan bir zenginleşmenin tehdidi altında hissederler. Frankfurt Okulu'nun faşist ve komünist diktatörlükleri reddi, yerini bir kuşak sonra bulanık bir çekinceye, reddettikleriyle değil sunduklarıyla daha tehlikeli görülen bir modernlik karşısındaki genel direnişe bıraktı. Entelektüel olsun ya da olmasın XX. yüzyılın sonunda Batida yaşayan hiçbir insan bu her tür anlamı yitirme endişesinden, özel yaşamm, Özne olma kapasitesinin propaganda ve reklamlarla, toplumun kalabalığa, aşkın da hazza dönüştürülmesiyle kuşatılmasından yakasmı kurtaramaz. Tanrı'sız yaşayabilir miyiz? Birkaç yüzyıl boyunca tanrıyı akla indirgeyebileceği-mizi düşündük; sonra Nietzsche ve Freud bize o tanrının yerine yaşamı ya da yasayı koymayı öğretti.

Ama bu savunma hatları da bozguna uğruyor ve modernliğin, toplumsal yararlılığın, işlevselliğin bireysel tutumlar toplumu için getirmiş olduğu tutumları değerlendirme ilkesi her şeyi kuşatıyor. Bu kuşatmayla, insanın ötesinde toplum-ötesi bir ilkenin, örneğin Tanrı, Logos ya da Yaşam'ın benimsenmesi sayesinde mücadele edilemez mi? XX. yüzyıl düşüncesi dünyevileştirmeyi sonuna değin götürmekle, toplumbilimin çoğu zaman yardımcı olduğu ahlaksallaştırma ve toplumsal yararcılığa karşı kendini korumanın gerekliliği arasında parçalanmış durumda. Bunun üzerine geriye dönüyor, Varlık'ı arıyor ya da hiçbir toplumsal dönüşüm ya da umut modeline dayanmayan ve tehditler ne denli yakınsa o denli uzun süre ayakta kalan genel bir reddin içine kapanıyor. Çok zor gerçekleşen sömürgelikten kurtul-186

ma, özellikle de önce Stalin, sonra da Mao'nun rejiminin yıllarca ayakta kalması, uzun süre bu büyük raf din doğrulanması sonucunu doğurdu, ama her şeyin bir sonu vardır: Komünist sistemin yıkılması, yeni bir faşist tehlikenin olmaması, demokrasinin güçlenmesi bizi o büyük reddi terk etmeye zorluyor. O

zaman, çoğu kimsenin, uzun süre bastırılmış arzularını tatmin etmek üzere, kendini bırakıverdiği tüketim toplumu karşısında savunmasız kalıyoruz. İyi de niçin kafamız karışıyor? Neden biriken gecikmeyle açılan arayı kapatmıyor ve aynı zamanda hem toplumsal sorunları, hem de bütünlüğü içinde tüm topluma değil de kimi yönetim ya da örgütlenme biçimlerine birtakım tercihler dayatan kültürel sorunları çözumlerniyoruz? Yüzyılımızın sonunda düşünce, kendisini, yavaş yavaş, artık dayanılmaz bir şimdiki zamanın haklı reddinden destek alan bir Varlık özleminden kurtarıyor. Artık, şimdilerin, Tek Boyutlu însan'm yazarının zannettiğinden daha esnek ve daha çeşitli olan bugünün toplumunu düşünmek, eleştirmek, değiştirmek gerekiyor.

Michel Foucaoît, iktidar ve özneler

Modernliğe yönelik hemen hemen tüm eleştirel düşüncelerin zaafı, merkezi bir iktidarın, yani devletin ya da egemen sınıfın iktidarının her şeye kadir olmasını varsaymalarından gelir; bu da, tarihin bir komplo olarak görüldüğü, pek yapay bir tasarıma yakın bir yaklaşımdır. Halbuki her insan, demokratik olarak adlandırılmış olan toplumların merkezi iktidarı başka yerlerde olduğundan çok daha görünmez, hatta kimi zaman tamamen görünmez kıldığını, bu toplumların hoşgörülü hatta liberal olduğunu yani kişisel davranışları gerçeğin toplumsal tasarımına tabi kılmadığını saptayabilir. Michel Foucault'nun düşüncesinin güçlü yönlerinden biri, genelleşmiş bir baskı ve kullanılma fikrini, hatta memurlar ve propagandacılar ağının ortasına bir Örümcek gibi yerleşmiş merkezi iktidar fikrini reddediyor olmasıdır. Bu alanda düşüncesinin en temel hareketi, ona özgünlük veren ve etkisini açıklayıcı nitelikte olan hareket, merkezi iktidarın durmadan güçlendiği ve yoğunlaştığı fikrinin yerine bunun tam tersi bir düşüncenin, yani bizzat iktidarın kullanımının giderek pratik kategorileriyle birbirine karıştığı görüşünün konulmasına dayanır; öyle ki, Foucault'ya göre, modern liberal toplumda iktidar her yerde ve hiçbir yerdedir, ama özellikle de toplumsal örgütlenme, kesinlikle teknik akılcılık tarafından değil bizzat iktidarın kullanımı tarafından yönetilir. Bu da, bizzat modernlik fikrini sorgulayan eleştirel bir düşüncenin aşırı derecede ileri götürülmesi anlamına gelir. Eğer iyilik ve kötülüğün ölçütü toplumsal yararlı-lıksa, bu yararlılık üyelerine değil de toplumun kendisine yararlılık fikrine, yani toplumsal sistemin, kendi işlerliğini sağlayan Öğeler üzerindeki etkisinin güçlendirilmesi fikrine indirgenmez mi? Michel Foucault'nun düşüncesi, en basit biçimiyle, budur.

İktidar normalleştirmedir ve bu mekanizmayı istikrarlı bir biçimde ortaya çıkaran, dolayısıyla da normalle anormal, sağlıklıyla patolojik, izin verilenle yasaklanan, merkezi olanla marjinal olan arasında giderek daha çok ayrım yapılmasını sağlayan, toplumun bütünüdür. İktidar kürsüden atılan bir nutuk değildir; tüm kurumlarda özerk bir biçimde üretilen ve egemen bir iradeye ne kadar az, nesnel gözlem, hatta bilime de ne kadar çok başvurursa o kadar etkili olan bir sözceler bütünüdür. Bu tür bir akıl yürütme, daha önceleri, Democratie en Amerique''min ikinci bölümünde Tocqueville tarafından başlatılmıştı: Mutlak monarşiden kurtulan modern

ve demokratik toplum kamuoyunun, doğal olarak muhafazakâr olan ve yeniliklerden de, tıpkı azınlıklardan ya da kurulu düzeni tehdit eden fikir ve tutumlardan olduğu kadar korkan çoğunluğun esiri olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Ama bu genel akıl yürütmeye Foucauît, anlamını değiştiren ve yazarın temel sorununu açımlayan bir şey ekler. Yalnızca liberalizmin gerçek doğasmı eleştirmez, özellikle de tarihin içinde, Öz-ne'nin varlığının ve Cinselliğin Tarihi-ÎLCilt'te (s. 266; AFA Yayınları) "kişinin, bir ahlaksal tutumun öznesi olarak oluşmasmı sağlayan, bir nefisle ilişki biçiminin geliştirilmesi" olarak tanımladığı etik'in artan rolünün yükselişe geçmesinden kaygı duyar. Kendi kendisini bu şekilde kabul etmekte oldukça geciken cinsellik kaygısında

"bireylerin kendilerini cinsel özne olarak tanımak için başvurdukları yöntemlerin incelenmesi'nin varlığını keşfeder. Bu kendisinin, daha önce

"Kişiler bunlar (bu uygulamalar) sayesinde, kendilerine dikkat etmeye, kendilerini deşifre etmeye, birer arzu nesnesi olarak görmeye ve bunu itiraf etmeye İtilirler" cümlesiyle (Cinselliğin Tarihi, IÎ.CİIt, s. 11; AFA Yayınları) değinerek tamamlamış olduğu bir tanımdır. Klasik Yunan döneminin sonuyla Roma dönemi arasmda Özne'nin kendi üzerindeki denetiminin ve Yunanlıların "epimeleia heautou", Romalıların da "cura sui" olarak adlandırdıkları ben kaygısı adına hazzı reddeden o ahlaksal çileciliğin oluştuğunu saptar. Bu ben kaygısı, kendisine, öznelliğe çağrıyı güçlendirerek daha baskıcı bir içerik kazandıran Hıristiyan kültüründe ge-

niş çapta yeniden karşımıza çıkacaktır; halbuki Antik Çağ'daki model henüz yalnızca, toplumun hizmetine sunması gereken enerjiyi dağıtmamak için nefsini denetleyen bir birey modelidir.

Foucault'nun temel amacı, öznelleştirme'nin bu yükselişini kabul ettiği andan itibaren, onun "yönetebilirlik"in ilk ve belirleyici yaygınlaşmasının bir sonucu olduğunu kanıtlamaktadır. Özne'nin ortaya çıkışı, öznelleştirme her şeyden önce tabi kılınma/uy ruklaş-tırılma'dır. Özne'nin oluşumu " 'ruh'

teknolojisinin -eğitimcilerin, psikologların, psikiyatristlerin teknolojisi- kendisi de bizzat onun aleti olduğundan dolayı, gizleyemediği ve yerini dolduramadığı iktidarın beden üzerindeki bu teknolojisi" (Surveiller et punir, s. 35) tarafından gerçekleştirilir.

İnsanın nesnelleştirilmesinin, dolayısıyla da insan bilimlerinin doğuşunun iki veçhesi vardır: bir yandan, anormal birey ayrı bir yere konur, reddedilir ya da hapsedilir, ama öte yandan, özel bir vaka olarak yönlendirilir ve örneğin cezanın suçlunun niyetlerini dikkate alması ve onu ya çalışma, ya da vicdanın çalışması açısından uygun olan tecrit edilme yoluyla, rehabilite etmeye çaba gösterecek biçimde bireyselleştirilir. Dolayısıyla normalleştirme, modernliği eleştiren düşünürlerin pek çoğunun hoşlandığı, Foucault'nun ise, nasıl ki XIX.

yüzyılın ve kapitalizmin cinselliği bastırdığı ve gizlediği fikrini reddetmişse, hemen karşı çıktığı savm ortaya attığı gibi, yalnızca baskıcı ve yıkıcı sonuçlar doğurmaz. Foucault bunun tam tersinin doğru olduğunu söyler: "Hiçbir toplum, cinsellikten bu kadar çok, yani sonunda cinselliğin bu şekilde nesnelleştirilmesiyle bağdaştırılacak olan pek çok bilimsel girişime çağrıda bulunacak kadar çok söz etmemiştir." Foucault için önemli olan Özne'nin iktidar tarafından yani iktidarın mikro-fizik mekanizmalarının bütünü, dolayısıyla da normalleşmeyi nesnelleştirici mekanizmalar tarafından yaratıldığını kanıtlamaktır.

Bu düşüncenin iki evresi tartışma konusudur. Birincisi, iktidar normalleşmeyle özdeşleştirilebilir mi? Foucault'nun yaşamının ikinci evresinin en etkili kitabı olan Surveiller et punir (1975 -Hapi-sanenin Doğuşu-) bu savı çürütür. Suçluları hapisaneye, öğrencileri yatılı okullara, hastalan hastaneye ve işçileri fabrikaya kapatan toplum bir normalleştirme mekanizmaları şebekesi değildir; Jean-Paul Gaudemar'ın genel seferberlik olarak adlandırdığı ve toplumu otoriter bir biçimde yönetilen smai bir orduya dönüştüren yönteme başvuran bir egemen sınıfın hizmetindedir - Foucault burada, doğrudan doğruya marksist araştırmaların etkisindedir.

Yalnızca normalleştirme değil, aynı zamanda baskı da vardır ve hapisane, bizzat Foucault'nun önerdiği çözümlemede belirttiği gibi, her şeyden önce suçluları toplumsal bünyeden ayırmayı amaçlar. Bu baskı mantığını, normalleştirmeye daha çok tekabül eden bir marjinalleş-tirme mantığından ayırmak gerekir. Çok yavaş

çalışan öğrenci ya da işçi diğerlerinden ayrılır, böylece işsizliğe yönlendirilir, sonra da, kimi zaman, onlara anormal yaftasını yapıştıracak olan özel kurumlara kapatılır. Ama bu mantık liberal, hatta bütünleşme mekanizmalarını çoğaltan ve güçlendiren -ki buna karşılık olarak giderek özümsenemez nitelikte bir tortu ortaya çıkacaktır- bir kitle toplumunun mantığıdır. Yine de - ki bu da basit bir ayrıntı değildir-bu kapalı bir dünya oluşturmaz, tersine öyle bir çizgi çizer ki, buradan hareketle pek çok kişi, koşullar uygun olduğu takdirde "mainstreaıri'e geri dönmeyi başarır. Latin Amerika'da marjinal kent kültürü üzerine yapılan araştırmalar, resmi/yasal sektörle gayrı resmi/yasa dışı sektör arasmdaki sınırın pek çürük olduğunu ve sık sık da aşıldığını açıkça göstermiştir. Marjinallikle kapatılma arasmdaki bu ayrım çok önemlidir, çünkü marjinallik açık bir sistemin eylemine tekabül ederken kapatılma, iktidarın, daha da geniş olarak kendileri ve çevreleri üzerinde edimde bulunabilecek, kendilerini denetleyebilecek ve bir "bilinç"

tarafmdan güdülebilecek yetenekte özneleri hem saf dışı bırakan, hem de üreten kurumların eylemine tekabül etmektedir. Sırası geldiğinde kendileri de Özne fikrine çağrıda bulunacak, özgürlük ve adaletten söz edecek olan isyan ve devrimleri kışkırtan da işte bu toplumsal ve kültürel modeldir.

Foucault, toplumun üyeleri üzerinde giderek artan müdahalelerini doğuran nesnelleştirmeden yola çıkmakta haklıdır, ama bu nesnelleştirme, bireyselleştirmeyle birleştirildiğinde -tüketicinin olduğu kadar "özel durum"un da bireyselleştirilmesi- öznelleştirme-yi doğurmaz. Tersine, teknikçi ve idari bir toplum insanı nesneye dönüştürür; en çok kullanılan anlamıyla bürokrasi sözcüğünün dile getirdiği de budur. Ancak iktidarın müdahale ettiği yerde Özne'den söz edilebilir, çünkü Özne'ye çağrı, kendisini aygıtların nesnelleştirici etkisine karşı olarak tanımlayan edimciyi oluşturur.

İnsanın normalleştirilmesi ve nesnelleştirilmesi Kendi'yi (şelf) ortaya çıkarır, halbuki özne/ben, baskıcı olarak algılanan iktidar merkezlerine direnmeyle oluşur.

Bu iki düzeyin, nesnelleştirmeyle öznelleştirmenin birbirine karıştığı durum, İktİdarm kendi kendisini akılcılaştırmayla özdeşleştirdiği durumdur; aydın despotlar örneğinde ve yüzyılımızda, iktidarlarını nesne-Özneler üzerinde kurduklarından ve Parti-dev-190

letin tikel çıkarlarını ilerleme adıyla gizlediklerinden dolayı özgün olarak totaliter olan komünist rejimlerde görülen budur. Fou-cault'nun çözümlemesi totaliter rejimlerin bir eleştirisi olarak kabul edilebilir, ama bu çözümleme devletle sivil toplumun ayrılmış olduğu ve özellikle de, akıl adına normalleştirmenin, baskıcı olduğu yerlerde iktidarla birbirine karıştırılmadığı durumlara tekabül etmez.

Surveiİler et punir'de (s. 196) Foucault bireyin " iktidarın özgül bir teknolojisi olan ve 'disiplin' olarak adlandırılan şey tarafından üretilmiş bir gerçeklik" olduğunu yazar. Bu yaklaşım Ozne'nin akılla özdeşleştirilmesini varsayar. Disiplin, ancak dolaysız arzuya tepki veren bir doğaya aklın çabasını dayatır. Ama bu yaklaşım, bizzat Foucault'nun çok da güzel çözümlemiş olduğu bir şeye ters düşer. O da, Antik Yunan ve Roma'da, özellikle de Hıristiyanlıkta Özne'yi aklın evrenselliğiyle değil bireysel tikelliğin yaşam öyküsüne, kişiselîeştirmeye -ki bireyin kurallar, normlar, kişisel olmayan ilkeler dünyasını değiştirebilecek bir edimciye dönüşmesi anlamına gelen bu sürece selamet denebileceği gibi, girişim de denebilir-dönüşmesiyle özdeşleştiren bir Özne kavrayışının ortaya çıkışıdır. Foucault Özne fikrine daha temel bir yer verebilirdi ama yapıtının ilk dönemine, özellikle de Les Mots et Les Choses'a (Sözcükler ve Şeyler) egemen olan idealist Özne görüsünü öylesine saf dışı bırakmak istiyordu ki, asıl yeri, kendisine göre Özne imgesini kıra-bilme olanağına sahip tek şey olan iktidar izleğine ayırdı. Ama toplumsal yaşamı normalleşme

mekanizmalarma indirgemek niye? Neden kültürel yönelimlerle toplumsal iktidarın toplumsal yaşamda sürekli birbirine iç içe geçtiği ve bu nedenle bilginin, iktisadi etkinliğin ve ahlaksal kavrayışların içlerinde iktidarm olduğu kadar iktidara muhalefetin de izlerini taşıdığı, öte yandan da, kendileri yalnızca iktidar araçlarına indirgenemeyecek olan kültürel yönelimlerin yapıtı olmayan bir iktidarın -tümüyle despotik iktidar dışında- olamayacağı kabul edilmez? Foucault'nun Özne olarak adlandırdığı şeye olan karşı-tutkusu, yazarın, son derece derin tarihsel bakışının bizim görü alanımıza sokmuş olduğu temalara karşı direnmesi sonucunu doğurmuştur.

Dreyfus ve Rabinow'un kitabında yer alan Le poıtvoir, comment s'exerce-t-il?

(İktidar nasıl kullanılır?) adlı metninde Foucault fikirlerini çok açık bir biçimde ifade eder (s. 320): "Gerçekte, iktidar ba-ğmtısıyla mücadele stratejisi arasmda karşılıklı bir davet, sonsuz birbirini izleme ve sürekli bir terse çevirme mevcuttur. İktidar ilişkisi her an rakipler/hasımlar arasında bir çatışmaya dönüşebilir -kimi konularda da dönüşür-. Bir toplumdaki rekabet/hasımlık ilişkileri de, yine her an, iktidar mekanizmalarının oluşması sonucunu doğurur. Dolayısıyla aynı süreçler, aynı olaylar ve aynı değişimler bir mücadeleler tarihi dahilinde olduğu kadar, bağıntılar ya da iktidar tertibatları tarihi çerçevesinde de deşifre edilebilir." Foucault, bunun ardından, karşıt ama birbirini tamamlayıcı olan bu iki görünün oluşturduğu bütünü egemenlik olarak adlandırmak gerektiğini belirtir. Sonuç olarak, "iktidar bağıntılarının stratejik ilişkilere kenetlenmesi ve onların karşılıklı birbirini sürükleme etki-leri"ni ana araştırma konusu olarak ilan eder (s. 321). Burada -bu metin Foucault'nun yaşamının sonunda kaleme alınmıştır- iktidar pratiğinin Özne'yi ürettiğine ilişkin kaba fikirden iyice uzaklaşmış oluruz. Nesne-bireyi Özne-bireyle karşıolumlayan toplumsal mücadeledir ve ancak iktidarın utkusu, baş kaldırma mücadelelerinin ezilmesi bireyin incelenebilir ve istenilen biçime sokulabilir bir nesne olarak tasarlanmasına alan yaratır. Her şey iktidar değildir; ancak mutlak iktidar, insanı öznelikten çıkararak, neredeyse herkesin birer özne olarak hareket etme yetenek ve iradesini ortadan kaldırarak akılcılaştırmayla iktidarın birbirine karıştırılması sonucuna varır. Foucault'nun üzerinde en fazla durarak betimlediği şey benim toplumsal karşı-hareketler olarak adlandırdığım şeydir, buna karşılık, kendisini teknokratik olarak sunan bir iktidara karşı

Ozne'nin savunmasını devreye sokan toplumsal hareketlere ancak şöylesine değinmiştir. Foucault, sürekli, tümüyle eleştirel bir görüye, iktidarın bir sonucu olarak Ozne'nin mahkûm edilmesine bağlı kalmıştır ama yapıtları tümüyle kendisine ait değildir ve öğretisel olamayacak kadar zengindir; ben onun yapıtlarının, son evresinde, kendi ideolojisinin sınırlarına, Ozne'nin mevcudiyetinin zorunlu olarak modernlik tartışmalarının merkezinde yer aldığı yere doğru gittiğini görüyorum. Foucault'nun önemi ve çağdaşı olan öğreticilerden (doktriner) üstünlüğü, reddettiği şeye olabildiğince yaklaş-masındadır, tıpkı yapıtı hiçbir zaman, cehennemdeki günahkârları resmettiği ya da yonttuğundaki kadar başarılı olmayan dindar bir sanatçı gibi.

Foucault'nun yapıtı böylece, Foucault'ya rağmen, Öz-ne'nin yeniden keşfine de katkıda bulunabilir.

Foucault'nun yapıtı konusundaki bu düşünce, kısmen, bu konuda Marcel Gauchet ve Gladys Swain'in akıl hastanesi kurumuna İlişkin araştırmalarında getirdikleri derin eleştiriye, daha da kesin bir biçimde, Pinel ve Esquirol'ün La pratique de l'esprit hıımain (1980) adlı yapıtına yaklaşır. Bu yazarlara göre, XVI.

yüzyıldan XIX. yüzyıla değin gelişen, delileri kapalı bir yere hapsetme hareketi, benim

t**"

burada modernlik olarak tanımladığım şeyden, yani aynı zamanda hem insanlarm dünyasından, hem doğadan, hem de tanrılardan ayrılmış, yalnızca kendini merkez alan bir toplumun yaratılmasından ayrı tutulamaz. Halbuki delilerin içinde tanrısal bir gücün olduğu ve onların kültürün ayrılmakla birlikte bir türlü kopamadığı doğanın egemenliğinde bulundukları varsayılırdı. Ne zaman ki, tam tersine, toplum yalnızca kendi eylemiyle tanımlanır oldu, deliye de toplumda yer kalmadı. Bununla birlikte dışlanmadı da; kapalı bir yere hapsedildi; bu da, dışlanmanın neredeyse tam tersiydi çünkü toplum, yabancılaşması toplumsallaşmanın kopması olarak

tanımlanan deliyi yeniden toplumsallaştırması gerektiğine inanıyordu. Bu sav, bu toplumda devletin "hümanisf'leştiğini kabul ettiği ölçüde Foucault'nun savma yaklaşır. Devletin müdahalesini getiren, deliliğin tasarımının değişmesidir. Ama Gauchet ve Swain daha da ileri giderler, çünkü hem kapalı bir yerde hapsetme kaçınılmaz olarak akıl hastasının yeniden topluma katılımını sağlar -bu, temel iddiası akıl hastalarının hiçbir zaman anlam dünyasmdan dışarı çıkmadıkları olan Esquirol'ün yapıtının basınçla ele alınır- hem de, daha da önemlisi, yazarlara göre, deli ancak, içinde taşıdığı top-lumsal-olmayan şey artık tanrılar ya da doğayla b ağlantılandırıl-mayıp da, Freud sayesinde, bilinçdışı olarak, Bu olarak yeniden ortaya çıktığında, topluma yeniden dahil edilir. Bu da, benim burada, modernliğin çözülmesi olarak adlandırdığım şeye tekabül eder; modernliğin çözülmesi, akılcı eylemin özyeterliliğini kırarak akıl hastalığının hastalıktan başka bir şey olarak, toplumsal olanla toplumsal olmayan, yani Bu ile Üstben arasındaki bağıntının

-kişiliğin oluşumu bu bağıntı üzerine temellenir- kopması olarak kabulüne olanak verir. Foucault Histoire de lafolie'den (Deliliğin Tarihi), Sur-veiîler et punir'e iktidarın insanın üzerindeki gelişimini hayranlık uyandıracak bir biçimde kanıtlamış, ama bu gelişimi tehlikeli bir biçimde modernliğin temsil ettiği toplu dönüşümden ayırmıştır; devlet iktidarı bu modernliğin kuşkusuz temel amilidir; ama modernliğin, çok daha genel bir toplumbilimsel hatta antropolojik anlamı vardır. Foucault'nun yapıtlarından bize kalması gereken, modernliğin kendinde, akılcılaştırma ideali en beter baskı biçimlerini doğurmuş

olan bir devletin her şeye kadir olmasını taşıması, ve dolayısıyla, modernliğin bunalımının aynı zamanda da bir kurtuluş olduğudur.

Foucault, Dreyfus ve Rabinow'un adı geçen kitabında yer alan metninde, normalleştirme mekanizmalarının yaptığı denetimin sınırlarını, dolayısıyla da karşı çıkan ya da isyan eden bir Özne'nin

sürekli varlığını kabul etmeye iyice yaklaşmıştır. Devlete karşı Öz-ne'yi savunan yeni toplumsal hareketlere değinir. Yapıtlarında, toplumsal yaşamın içindeki isyanın gümbürtüsünü bize duyuran birçok sayfa vardır -özellikle de Surveilîer et punir'in son sayfası. Ama, aynı zamanda hem çatışma ve çarpışmalarla dolu bir toplum sunulup, hem de iktidarı, sanki kişisel olmayan bir nitelik edinmiş ve tamamen nesnelleşmiş gibi, toplumsal pratikle özdeşleştirmek mümkün değildir. İnsan ya toplumda, belirli bir toplumsal ya da siyasal rakibe karşı mücadele eder ya da topluma karşı mücadele eder, ki bu durumda mücadele ya inkâra indirgenir ya da marjinal-liğe dönüşür. Aygıtlar ve tekniklerle dolu bir toplumda insanın, iktidarı kişisel bir Tanrı ya da kralın eline bırakan bir iktidar tasarımından uzaklaşmasını anlıyorum ama sonuçta aygıt bir iktidar merkezi olmayı sürdürür ve egemenliğe dayalı bir toplumsal bağıntı ile tanımlanmaya devam eder; bu toplumsal bağıntı da ancak bir toplum, Özellikle de bir kültür dahilinde var olabilir, tıpkı kapitalistlerle ücretlilerin çatışmasının, yönelimleri, çatışma halindeki her iki grup tarafından da hem kabul, hem de üstelik talep edilen bir sanayi toplumu ve kültürü dahilinde oluştuğu gibi. Rakiplerle hedeflerinin oluşturduğu üçgen kırılırsa, radikal bir eleştiri adına bütünleştirici işlevselcilikle aynı görüye varılır: Artık hiçbir çatışma gücü yok, yalnızca marjinallik ya da karşı-kültür vardır; bunlar da toplumsal çatışmadan başka bir doğaya sahiptir. Bu da bizim, Foucault'nun yanında olmaktan çok Foucault'ya karşı, Özne'nin oluşumunun, giderek daha az kişisel olan (impersonnels) ve bir teknik otorite görünümüne bürünen iktidarlara karşı verilen mücadelelerle gerçekleştiği sonucuna varmamızı zorunlu kılar.

Foucault'nun düşüncesi, muhalif toplumsal edimcilerin ortadan kalktığı bir döneme, eski toplumsal edimcilerin, özellikle de işçilerin, iktidar aygıtlarına dönüştüğü ve yeni toplumsal hareketlerin henüz toplumsal çatışmadan çok karşı-

kültüre yakın olduğu döneme tekabül eder. İşte bu nedenle, bir yandan toplumsal hareketleri ve Özne'yi anlama olanağını yıkarken, öte yandan da bu iz-leklere dikkat çeker ve bunu yapmakla, bir açıdan da, bir normalleştirme ve yaftalama siyasetine katılmakla suçlayarak çekindiği toplumsal düşüncenin bir tür yeniden doğuşunu hazırlar.

Foucault'nun toplumsal yaşamın iki karşıt yönünü bu şekilde birbirine karıştırması yalnızca çözümleme düzeyinde kalmaz; çok bariz pratik sonuçlar da doğurur. Foucault da, tıpkı Marcuse gibi, dışlanmışların, "drop-out"larm, klasik türden toplumsal çatışmala-ra hiçbir uzam bırakmayan bir normalleştirme toplumundaki tek

olası muhalifler olduğunu düşünür. Tutukluların hareketine bu nedenle o kadar önem vermiştir. Ama edimcileri dışlanmayla, marji-nallikie ya da hapsedilmekle tanımlanan hiçbir toplumsal hareket yoktur. Tıpkı işsizler gibi tutuklular da toplumsal bir hareket oluşturmaz. Onların durumu toplumu kendisini sorgulamaya iter ya da yine toplumun vicdanını rahatsız eder, ama kendileri, en iyi olasılıkla, genel idareye, somut avantajlar elde etmek için, şiddet kullanarak ya da kullanmayarak bir takım talepler sunan bir baskı grubu oluştururlar. Bunun da, bir iktidar bağıntısının sorgulanmasıyla hiç ilgisi yoktur. Kendilerini bir bağıntı-olmayanla tanımlayanlar ve rakip olarak kurumsal aygıtın temsil ettiği topyekûn toplumu seçenler, toplumun ve toplumsal tarihin temel edimcileri olamazlar.

Foucault'nun yapıtının niteliği, kökten bir biçimde eleştirel olma niyeti hiç kuşkuya yer bırakmayan düşünürün kendi verdiği anlamdan farklı bir biçimde de okunabilmesini sağlar. Surveiller et punir'den ve La volonte de savoir'dan (Bilme İstenci-Cinselliğin Tarihi - I.Cilt) itibaren son kitapları, Les Mots et les Choses'un kesin biçimde devre dışı bıraktığı sanılan Özne izleğinin keşfi biçiminde okunabilir. Neredeyse beklenmeyen bu geri dönüş, College de France'ta ders verdiği tüm dönem boyunca kendini dayatmıştır. Foucault, bir kitabından diğerine, giderek Hıristiyanlığın ve modern iktisadın çileciliği dayatmak ve paganizmin hazzını yasaklamakla suçlanamayacağını keşfeder. Bazların Kullammı'm.

(Cinselliğin Tarihi - II. Cilt), özellikle de Antik Yunan'da oğlan çocuklarıyla aşka ilişkin araştırması şu sonuca varır: Tarih, nazdan kişinin kendisini cezalandırmasına geçişten çok yurttaştan özneye geçişe işaret eder. Foucault bu saptamadan çıkarılacak sonuçlara direnir. Bu nedenle, öznelleştirmeyi yönetebilirlik ve ahlaksallaştırmanın bir alt-ürününe dönüştürmeye çalışır. Bu ise, girişimindeki zekâ ve güç karşısında hayranlık duysak bile, kabul edilemeyecek bir varsayımdır.

Frankfurt Okulu'ndan beri, eleştirel entelektüeller tüm çabalarını Özne fikriyle mücadelede yoğunlaştırmışlardır. Bu fikre karşı girişilen en akıllıca ve en cüretli saldırı Michel Foucault tarafından gerçekleştirildiğine göre, şimdi muharebe alanını biraz temizlemek ve tüm saldırıların da tüm aşağılanmaların da altından kalkan Öz-ne'nin modernlik fikrini yeniden oluşturmamızı sağlayacak tek fikir olduğunu teslim etmek gerekmez mi? Bu sonuca gerçekten inanmak için, modernliğe ilişkin salt eleştirel düşüncenin nasıl ivecenlikle bizzat modernlik fikriyle kopmaya varıp, post-modernizme atlayarak kendi kendini yıktığını görmek yeterlidir. Özellikle de, kendisinin eleştirel goşizmden post-modernizme geçişini açıklamak için ille de Foucault'ya saldırmaya çabalayan Jean Baudril-lard'ın evrimi bu tür bir evrimdir. Halbuki, tam tersine, Foucault'nun başarısızlığında Özne'nin geri dönüşüne inanmak için yeterli nedenler bulmak mümkündür.

Aydınlar yüzyıla karşı

Entelektüeller, hâlâ geleneğe, göreneğe ve ayrıcalıklara gömülü bir topluma

"ilerleme"nin müjdesini vermişler ve Daniel Roche'un XVIII. yüzyıl Fransa'sı konusunda kanıtlamış olduğu gibi, soylular ya da burjuvazi içinde müttefikler de bulmuşlardır. Birinci Dünya Savaşı'nın sonu ve Sovyet Devrimi'ne kadar süren o uzun XIX. yüzyıl boyunca, üerlemeciliklerini, yani gerek bilimin gerekse ahlakın gözünde gerekli bir gelecek adma toplumu eleştirmelerini gitgide daha da pekiştirirler. Komünist hareket, ardından da ulusal kurtuluş hareketleri karşısında, her ne kadar, burjuvazinin ve sömürgeci güçlerin iktidarı kadar Batı tarafından kurulmuş özgürlükleri de reddeden devrimcilerin bizzat kendilerini de tartıştıklarını hissetseler bile, heyecan duyarlar. Bilgiyi ilerletmek ve hoşgörüyle özgürlüğü savunmak onlara, toplumsal devrim ve sömürgecilere karşı savaşla bir tutulması gereken amaçlar olarak görünür. Açıkça dile

getirilmese bile, modernlik fikri, dünyaları yalnızca zengin ve yoksullar, bir de sömürgeci ve sömürgeler arasında bölündüğünden ötürü birbirlerine yabancı olan mücadeleleri birleştiriyordu. Bu ilerlemecilik, giderek daha büyük inatla görmeyi reddettiği bir gerçekliğe uzun süre direndi.

Ama XX. yüzyıla egemen olan totalitarizm deneyimi, totaliter partilerin yoldaşı statüsünü reddedecek kadar akıllı ve cesur olan önemli bir grup entelektüelin, kendilerini tehdit eden saldırılardan genelleşmiş bir eleştiriye geçmekten başka kurtulma yolu görmeme yönündeki tepkisini açıklar. Bunlar, tarihle özgürlüğü bağdaştırmaya yönelik ilerlemeci umutla bağlarını koparırlar; hegelcileş-miş hatta hıristiyanlaşmış marksizme ve her tür tarihselcilik ya da tarih felsefesine sırtlarını dönerler. Siyasete çok yalan olduğundan dolayı, siyasal iktidarın elinden insan adına konuşma, dolayısıyla da baskıcı bir siyaseti dayatma hakkını almayı amaçlayan bu karşı-hümanizmi en açık seçik Louis Althusser dile getirmiştir. Eğer herhangi bir hükümet, kendini, bilim ve tarihsel gereklilik adma şey-196

leri yönetmekle sınırlandırsaydı, insanları ayrıcalıklardan kurtarma rolüne sahip olur ve Kilise'ye ya da Engizisyon'a dönüşme riskini taşımazdı. Totaliter etkilenme çekincesiyle tarihsel Özne'ye her tür gönderiyi yok eden ve bilimin tahtına yerleşerek, aynı ses tonuyla hem totaliter rejimleri, hem de tüketim toplumunu mahkûm edebilen akılcı bir fondamantalizm işte böyle gelişir. Düşünce tarihi, bu betimlemiş olduğum entelektüel hareketin yalnızca kararlılığını değil, aynı zamanda da başarısını ve entelektüel dünya içinde, yani üniversitede olduğu gibi> yayıncılıkta ya da medyalarda da kendini gösteren iktidarını da saptar.

XX. yüzyılın ikinci yarışma egemen olan, kuramla pratiğin kopmasıdır.

İlerlemeciliğin yıkıntılarının üzerinde, zekâlarını, işletmelerin, hükümetlerin ya da kendi kişisel başanlarmm hizmetine sunanlarla, modern dünyada her şeyden önce toplumsal denetimlerin yaygınlaşmasının artışını

görenler birbirlerinden ayrılır. Mar-cuse, Batı toplumlarındaki hoşgörüde, en azından totaliter rejimlerin yasakları kadar baskıcı olan bir güdümleme sistemini suçlamaz mı?

Kitlesel üretim ve tüketim toplumu gitgide, kesinlikle birer toplumsal smıf değil, nitel olarak farklı birer toplumsal ve kültürel dünya olan iki dala (toplumbilimciler situs diyorlar) ayrılır. Bir yanda, üretim dünyası, araçsallığm, etkinliğin ve piyasanın dünyası vardır; öte yanda, toplumsal eleştiri ve toplumun müdahalesine direnen değer ya da kurumları savunma dünyası... "Teknik-ekono-mik" olanlarla "toplumsal-kültürel" olanların karşıtlığı yalnızca mesleki değildir; birinci gruba girenler sağa, ikinci grup sola oy verdiğine, özellikle de birincisi daha çok erkeklerden, ikincisi ise daha çok kadınlardan oluştuğuna göre, bu karşıtlık genelleşme eğilimi göstermektedir. Düşünce tarihi, kitlesel üniversite eğitiminin ivecen gelişmesiyle birlikte ölçeğini ve anlamını değiştirmiştir. Çünkü artık entelektüeller kısıtlı ve etkili bir grup değildir; geniş bir intelligentsia'ya dönüşmüştür. Bazı dergiler ve büyük yayınevleri, en büyük müşteri kitlelerini oluşturan bu intelligentsia'ya seslenir; Fransa'da Sosyalist Parti de, kendisine en güçlü desteği top-lumsal-kültürellerin, özellikle de eğitimcilerin verdiğini reddedemez. Çağdaş toplum üzerine düşünmek için çaba gösterenlerin görece tecrit oluşu da buradan kaynaklanır çünkü bunlar, eleştirel modernlik düşünürleriyle tümüyle modernliğin İçinde yüzen edimciler arasmda kıskaca alınmış durumdadır.

Toplumbilim bu çifte saldırı karşısında neredeyse can vermiş ve XIX. yüzyıldan miras kalan toplumsal düşüncenin bu giderek eksiksiz bir hal alan parçalanması karşısında pek çok ülkede zayıflamıştır.

Bu durum da, iki tür entelektüel tepki doğurdu ve bu tepkilerin karması Mayıs 68

hareketinin rengini belirledi. Bir yandan, toplumsal düşünce modernleşme ideologlarının yavan iyimserliğine etkin bir biçimde tepki gösterdi. Yadsımanın uzamını korudu -ki bu uzam olmasa, yeni edimcilerin ve yeni toplumsal hareketlerin oluşumu mümkün olmazdı- ve en yeni taleplerin, Özellikle de kadın hareketinin, jakoben merkeziyetçiliğin eleştirisinin, çevrenin yıkımına karşı çıkan çevreci hareketin, anlamını belirgin biçimde ortaya çıkardı. Karşı-

olguculuk (antipozitivizm) ve karşı-üretken-cilik (antiprodüktivizm), anlamsız bir biçimde mal ve hizmet pazarına indirgenmiş gibi duran bir toplumun uyanışmı hazırladılar. Ama buna koşut olarak, entelektüeller, giderek bir "insanları istenen biçime sokma" makinası olarak betimlenen modern topluma getirdikleri

"goşist" eleştirilerinin içine daha çok kapandılar. Bu ise gerçeğe tekabül etmiyordu çünkü her ne kadar, modern toplum giderek daha yoğun sinyaller taşıyan bir şebeke haline gelmişse de, bu sinyallerin normlardan daha az etkili olduğunu, özellikle de toplumsallaştırma etkilerinin giderek daha zayıfladığını unutmamak gerekir. Bir sözleşme ya da bir oyun kuralı, dini vecibeler ya da doğrudan kişisel bağımlılık biçimleri kadar sıkı talimatlar dayatmaz.

Bu düşüncenin utkusu göz kamaştırıcı ama aynı zamanda da kısa süreli oldu.

Zamane ruhu, kimi goşistlerin post-modernizme geçişiyle, yalnızca ava gidenler avlandıklarından dolayı değil, aynı zamanda ve özellikle de dünyanın ekonomik konjonktürü seksenli yıllarda değiştiğinden, uluslararası para sisteminin bozulmasıyla ve petrol fiyatlarının ani artışıyla gündeme gelen "bunalım"

döneminin ardından ABD ve Japonya'dan yola çıkan ve Fransa'ya ancak uzun yıllar sonra ulaşan yeni bir bolluk dönemi geldiğinden ötürü, kısa zamanda değişmiştir.

Seksenli yıllar, pratiğin kuramdan, teknik-ekonomik alanların toplumsal-kültürel alanlardan, başarının eleştiriden intikamını aldığı yıllardır. Dönem, eski ilerlemeciliğin zayıf düşmüş varisi olan eleştirel düşüncenin yerini klasik modernlik düşüncesinin yıkımını tamamlayan yeni-liberal ve post-modernist düşüncelere bıraktığı dönemdir.

Sanki bizim toplumlarımızın kendi kendilerine siyasal müdahalesi, zorunlu bir biçimde, iğrenilecek bir şeymiş gibi, modern toplumun reddiyle piyasaya tapınma arasında daha böyle uzun süre, gidip gelebilir miyiz? Reformlar ve yenileşmeler karşısındaki bu çifte çekince gerçekte yeni

toplumsal hareketlerin oluşumunu engeller, çünkü bu hareketler, yeterli bir entelektüel hazırlıktan

yoksun olduklarından, çabucacık ya yavan bir ahlakçılığa ya da görüş alanı pek dar bir pragmacılığa kayarlar. Hem kendi iç sorunları hem de tüm dünyanın sorunlarıyla karşı karşıya kalan toplumumuz fikir ve imgelem yoksulu bir görünüm sunar. En ayrıcalıklı ülkelerin dışına çıkıldığında entelektüellerin yokluğu ya da zayıflığı daha da acıdır. Uzun süre, adına konuştukları halk kitlelerinden kopuk bir devrimciliğin içine kapanıp kalmış olan Latin Amerikalı, en başta da Brezilyalı ve Şilili entelektüeller, gerçekle yeniden ilişki kurdular, ama seksenli yılların ekonomik ve toplumsal bunalımından dolayı zayıflamış

durumdalar. Doğu ülkelerinde, özellikle de Polonya'da, entelektüeller, komünist rejimlerin eleştirisi ve devrilmesinde hayranlık uyandıracak bir rol oynadılar ama her şeyi piyasa ekonomisine kurban eden yeniden yapılanma programlan sayesinde kısa zamanda soluksuz bırakıldılar. İslam dünyasında ise, eleştirel entelektüellerin, iktidarı ele geçirdiklerinde entelektüel yaşamı tamamen yıkan islamcı hareketlerin yükselişi karşısında sesleri neredeyse hiç çıkmıyor.

Entelektüeller kurbanı oldukları bu durumun tek sorumlusu değildir. Siyasal iktidarın giderek artan bir biçimde ideolojiye davetiye çıkarması ve en yararcı bilgilerin günden güne daha kuşatıcı bir yere sahip olması, entelektüel yaşamın boy verdiği toprakların büyük bölümünü askeri alana ya da hipermarketlere çevirdi. Pekiyi ama, entelektüel yaşam neden böyle kitlesel bir biçimde modernliğin reddine ve gözlenebilen olaylardan öylesine uzak bir eleştiriye sürüklenmeyi kabul etti? Entelektüeller sokaktan gelen sesleri neden bu kadar az ve bu kadar kötü dinliyorlar? Bunun bir tek açıklaması olduğunu düşünüyorum: Entelektüeller modernliğin akılcı ve aydınlanmacı imgesiyle öylesine özdeşleştiler ki, bu imgeyle birlikte utkuya ulaştıktan sonra, dünyanın her yanında toplumsal ve kültürel tutumlar bu tasarım tarafından yönlendirilmeyi giderek daha az kabul ettikçe, şimdi de yine o imge gibi çözülüyorlar.

Modernliği yeniden tanımlamak yalnızca modern ya da modernleşmekte olan ülkeler açısından yararlı değildir; aynı zamanda da, entelektüellerin, teknikçi uygarlıkta denetim ve baskı dışında hiçbir şey görmemelerine ve aslında sorunlar ve yenilikler, proje ve tartışmalarla çalkalanan bir dünyada toplumsal edimcilerin var olduğunu fark etmemelerine yol açan duyu yitiminden kurtulabilmeleri için elzem bir yöntem de oluşturur.

BÖLÜM V

Modernlikten çıkış yolları

Modernlik fikri, ancak sanayi toplumunun kurulmasından önce, düşünceye egemen olmuştur. Geçmişle, Eski Düzenle ve dinsel inançlarla mücadele, akla duyulan mutlak güven modern toplum imgesine, yeni toplum yalnızca yıkmak ya da aşmak istediğinin tersi değil de başlı başına bir gerçeklik olduğunda, deneyim umutun yerini aldığında, çabucacık yiten, bir güç ve tutarlılık veriyor- ;", du. Modernlik tarihi, iyinin somut tanımı olarak modernliğe duyu-f,'

lan imandan giderek sıyrılan toplumsal ve kültürel edimcilerin or-

?;'

taya çıkışının tarihidir. Nietzsche ve Freud'un sonrasında, modern liği ilk reddedenler entelektüellerdi ve modern düşüncenin, Horkheimer ve Frankfurt Okulu'ndaki arkadaşlarından Michel Fouca-

,ı

ult'ya, en etkili akımı modernlik eleştirisini sürekli daha ileri götürdü; öyle ki, sonunda bu eleştiri, entelektüelleri, kitle toplumu olma sıfatıyla küçümseyerek baktıkları bir toplumun içinde tecrit etti. Ama onlarm yanında, kimi zaman bu entelektüel eleştirilere yakın ama çoğunlukla da epeyce uzak olan uluslar ve o ulusların bağımsızlık tutkuları, tarihleri ve kimlikleri sürekli artan bir öneme büründü; sonunda nasıl ki XIX. yüzyıl, en azından modernleşmiş

toplumlarda, sınıfların yüzyılı olmuşsa, XX. yüzyıl da ulusların yüzyılı olacaktır. Sahneye daha sonra, önce ABD'de, sonra da Japonya ve Avrupa'da çıkan işletmeler, güçleri, kimi zaman ulusal devletlerinkini de aşan, basit birer iktisadi amilden çok siyasal karar merkezi olan edimcilere dönüşürler. Sonunda, önce Amerika'da, sonra Avrupa, daha geç olarak da Japonya'da kitle tüketimi ve ardından kitle iletişimi patlama gösterir ve bunlar, modern akılcılığın reddettiği, bastırdığı ya da hapsettiği, arzuların, imgelemin, hatta daha da basit olarak bedenin dünyasını kamu yaşamma so-

karlar. Ama araçsal akılcılık bu toplumsal ve kültürel edimciler arasındaki ilişkiler ağmı ördükçe modernlik ayakta kalır ve sanayi, yeni sanayi, hatta yüksek-sanayi (hiper-sanayi) toplumundan söz edilebilir. En modern toplumlar kendilerini parçalanmanın tehdidi altmda hissederler ama tekniklerin onların işlerliğindeki payı, teknik oluşumla belli bir çileciliği birleştirerek tepki göstermelerine olanak verir; en çok da, özellikle Fransa'da Aydınlanma akılcılığının savunucusu olarak değerlendirilmiş olan ve bunu, kendisi de, devrim-sonrası burjuvazilerinin iktidarı işgal ettikleri uzun süre boyunca saf dışı bıraktıkları şeylerin geriye dönüşüyle asılana değin sürdüren okul tarafından savunulurlar.

Modernliğin bu parçalanması ne zaman kısmi olmaktan çıkıp da tam bir hal alır? Tam da, araçsal akılcılık dünyası toplumsal ve kültürel edimciler dünyasmdan tümüyle ayrıldığı zaman. Eros, tüketim, işletmeler ve uluslar, o andan itibaren tıpkı ana kütleden kopan buzullar gibi, açığa sürüklenir, bazen birbirlerinden uzaklaşır, bazen çarpışır, hatta zaman zaman da geçici olarak birbirlerine yapışırlar. Modernlikten, daha da somut olarak belirtecek olursak, belli bir tutum ya da toplumsal örgütlenme biçimini gelenek-modernlik ya da, en az modernleşmiş ülkelerde sık sık söylendiği gibi, azgelişmişlik-gelişmişlik çizgisindeki yerine göre tanımlamaktan vazgeçtiğimizde çıkarız. En azından 1968'den bu yana, modernlikten çıkışı giderek daha bilinçli bir biçimde yaşıyoruz. Toplumsal olguları, belli bir

anlamı, bir yönü olan bir tarihteki yeriyle açıklamaya son veriyoruz. Kendiliğinden (spontane) toplumsal düşünce ve ideolojiler, tarihe yapılan her tür gönderiyi elinin tersiyle iterler. Her şeyden önce bir post-tarihselcilik olan post-modernizm izleği işte asıl bu anlama gelir.

Klasik modernlik düşüncesinin, modernist ideolojinin bu bunalımına iki yanıt vermek olasıdır: Bunlardan ilki, yani post-mo-dernistlerin verdiği yanıt, modernliğin çözülmesinin geriye çevrilmez olduğunu söyler; ikincisi ise modernliğin savunulabileceğini ve genişletilebileceğini, böyle de yapılması gerektiğini belirtir. Jür-gen Habermas böyle düşünür, farklı terimlerle, bu kitabın üçüncü kısmında benim savunacağım fikir de budur. Ama bu yönde gitmezden önce, klasik modernlik fikrinden, modernliğin bunalımına, çözülmesine ve sonunda da yok olmasına giden yolu sonuna kadar izlememiz gerekir.

Pazar ve getto

Modernliğin bunalımı, toplum, ya bir pazar gibi işlediğinden, ya da kendisini ancak bir tarihsel kimlikle tanımladığından dolayı her tür akılcılaştırma ilkesinden ayrıldığı ve edimcilerin, kültürel, top-luluksal ya da bireysel olanların dışında hiçbir göndergesi kalmadığı zaman, miadını doldurur. Acaba bu bağlamda sözü geçen modernliğin bunalımı mıdır? Yoksa, benim, en başta tanımladığım gibi, sistemle edimcilerin giderek ayrılmasına yönelen bizzat modernliğin kendisi midir? Modernliğin tarihi, sistemle edimcilerin birliğine ilişkin her türlü ilkenin giderek tamamen yıkılmasının tarihi değil midir?

Tanrısal olanın evreninin yıkılmasının ardından akılcı dünya görüsünün yıkımı; bir de, aile ve okul aracılığıyla top-lumsallaştırüan edimcilerle kurumların arasındaki ilişkilerin uzamı olarak toplum imgesinin tükenişi gelir. Hıristiyan ikiciliğinden burjuva bireyciliğine ve devrim-sonrası romantizminden, her konuda büyük işletmelerinkinin karşıtı olan bir gençlik kültürüne, bizzat modemizmin kendini mükemmelleştirerek yıktığı büyük ayrışma sürecine girdiğimiz söylenemez mi? Uzun süre, insanın, Tanrı tarafından yaratılmış olsun ya da olmasın bir doğa içinde kendine ait bir yeri olduğu bütünleşmiş dünyanın yok oluşunu çabuklaştırmaya çalıştık, bugün ise, bizi korkutan fazlasıyla hareketsiz ve yasaları çok görkemli bir dünyanın kapalılığı değil, tersine, teknik ve örgütlerin dünyasının arzu ve

kimliklerin dünyasıyla biraz fazla şiddetli bir biçimde çarpıştığı bir toplumun düzensizliğidir. Çeşitli post-modern akımlar bu parçalanmanın çeşitli yönlerini açıklığa kavuşturur ama asıl yapılması gereken, önce o parçalanmayı kendi tarihsel gerçekliği içinde betimleyip, sonra da, en az yorumladıkları dünya kadar parçalanmış halde bulunan düşünceler üzerindeki yankılarını araştırmaktır.

Burada, insana ilişkin yaklaşımlardan değil, ekonomik edimci-lere ilişkin düşüncelerden yola çıkmak gerekir.

Çünkü, gerçekte bu konuda temel entelektüel rolü oynayan örgüt toplumbilimdir. îşlevselci ya da kurumsala toplumbilim, iktisadi, idari ya da toplumsal amaçlı örgütleri, araçsal akılcılığın,, işleme kurallarıyla bireysel ya da kolektif tutumlar arasmda dengeler kurabilecek birer yaratımı olarak sunmuştu. Ama örgüt toplumbilimi bu imajı yıktı. Bunu, kimi zaman, W.H.Wythe'ın yaptığı gibi "örgüt adamı"nın pek de övünülmeyecek bir portresini çizerek eleştirel tonda, çoğu zaman da, çok daha verimli bir biçimde, bir örgütün kurallarının, hatta gözlenebilen işleyişinin yüksek sayıda

baskı ve zorlamalar arasındaki duyarlı ve değişken bir uzlaşma olduğunu ve etkin örgütün açık, sağlam ve saydam olan değil, karmaşıklıkları, çatışmaları ve değişimleri yönlendirmesini bilen bir örgüt olduğunu göstererek gerçekleştirdi.

İşte iş idaresi (manage-ment), yerini burada stratejiye bıraktı. Peter Drucker, bu tersinmeyi açık bir biçimde dile getirir. Daha kuramsal bir düzeyde, ABD'de Herbert Simon ve James March'ın, Fransa'da Michel Crozier'nin kitapları, araçsal akılcılığın bunalımını değil de, tersine, toplumsal sistem ya da toplum fikrine gönderide bulunmaktan vazgeçmesi ve tümüyle toplumsal değişim izleğine bağlanması koşuluyla, bu akılcılığın yenilenmesinin mümkün olduğunu gösterirler.

Böylece, işletme, modern sanayi toplumunun temel hücresi olmaktan çıkar, ulusal bir toplum ya da kendi adına, uluslararası pazarlarda mücadele eden, yeni teknolojileri üretim sürecine dönüştürmek ve sürekli olmakla birlikte, öngörülmesi güç değişikliklere sahne olan bir çevreye uyum sağlamak için çabalayan bir mücadeleciye dönüşür. Simon, sınırlı akılcılıktan, Crozier ise kesin olmayanın /belirsizliğin denetiminden söz eder. Bu dikkat çekici çözümlemeler işletmeyi, bilimsel (olduğu söylenen) bir çalışma Örgütünün içine kapanmış değil de hem dış dünyaya, hem de karmaşık bir örgütün içindeki insani sorunlara açık bir strateji uzmanı olarak sunar. Güçlü ve basit örgütlenme hayranlığı, yerini zayıf, esnek, karmaşık örgütlere yöneltilen övgüye bırakmıştır. Bu yaklaşım, yerini aldığı iş-levselci modernizmden hem daha zengin, hem de daha alçakgönüllüdür, çünkü klasik toplumbilimin temel ilkesinden, yani kurumsal kurallarla tutumların dengesinden vazgeçmeyi kabul eder. Strateji, hem otoriter, hem de katılımcı bir işletme karşısında Japon usulü bir dürüstlüğe dayanabileceği gibi, piyasanın zorlama ve teşviklerini işletmeye sokmakla da yerinebilir -ki bu, "Silicon valley" olarak adlandırılan modeldir. İşletmeyle bütünleşmeyi kişisel mesleki projelerin desteklenmesiyle bir arada uygulayabildikten sonra, çok farklı bir işletme stratejisi oluşturmak da mümkündür. Son olarak da, işletme, kendi çalışması ve pazara uyum sağlamasında, üyelerinden, olabilecek en büyük katılımı da isteyebilir. Bu işletme yaklaşımlarının tümü, insan ve teknik kaynaklarının harekete geçirilmesiyle de, istikrarlı biçimde, ilgilenmekle birlikte, net bir biçimde dışa dönüktürler.

İşletmeden toplumun bütününe yaygınlaştırılacak olursa, bu yaklaşım bizi şu sonuca götürür: Artık merkezi toplumsal çatışmaların egemen olduğu bir sanayi toplumunda değil, bir tür aralıksız değişiklikler akımının içinde yaşıyoruz.

Sanki tehlikeli bir deniz ya

da ırmağa doğru sürükleniyoruz ve büyük çoğunluğu öngörüle-meyen olaylara ivedi birer yanıt bulmak için gerilim altındayız. Kimileri yarışı kazanıyor, kimileri ise boğuluyor. Toplum fikri yerini pazar fikrine bırakıyor ve bu dönüşüm komünist sistemin çöküşüyle dramatik bir hal alıyor, çünkü bu ülkelerin belli başlı yöneticilerinin vardıkları sonuç, en kötü koşullarda bile olsa, o bilinmeyen ırmağın ortasına atlamak ve ne

pahasına olursa olsun kendi ülkelerinde pazar ekonomisini kurmaya çalışmak gerektiğidir. Böylece, ister Doğu'da olsun, ister Batı'da, üç gruptan oluşan bir toplumun içine sürükleniyoruz: Bunlardan ilki pilotlardır, yönetenlerin değil pazarın ve genel olarak çevrenin uyarüarma yanıt verenlerden oluşan küçük bir gruptur; ikincisi yolcular: Bunlar, hem gemi mürettebatı, hem de tüketici olanlardır; bir de fırtınanın sürüklediği ya da beslenmesi gereksiz görülen veya sayıları fazla gelen kişiler olarak denize fırlatılmış süprüntüler/kalıntılar vardır. Sosyal-demokrasi ya da başka refah devleti biçimleri tarafından uygunlaştınlan sınıf toplumunun yerine geçen bu liberal toplum, sömürünün yerine dışlamayı, özellikle de bir işleme modeli yerine stratejiyi, eşzamanlı bir görünün yerine ardzamanlı bir görüyü getirir.

Liberal toplumun bu görünümleri, en iradeci, en devrimci siyasal eylem tarafından düş kırıklığına uğratılmış olanları cezbeder. Bu da, onca eski goşistin, büyük bir hafiflikle boşluğa ve geçiciliği-ğe, özel yaşamın özgürleştirilmesine ve iradeci toplum modellerinin dayattığı sınırlamaların son bulmasına Övgüler yağdırmasını açıklayıcı niteliktedir. Böylece Amerikalıların liberter liberalizm olarak adlandırdığı şey gelişir. Ama, kendi araçsallığına, değişimine ve yöneticilerinin stratejisine indirgenen bu toplumun aynı zamanda da, kendi haline terk edilenlerin giderek yarışa daha az ka-. tılabildikleri, orta sınıfın sürekli büyümesine karşın toplumsal eşitsizliklerin arttığı ve ancak çoğunluğun kültürüyle eşitsiz çiftdillilik ilişkileri kuran azınlık kültürleri yandaşlarının, kendilerini dışında tutabildiği de unutulmamalıdır.

Bu azınlıkla, üretimin, tüketimin ve iletişimin efendileri tarafından yönlendirilen çoğunluğun arasındaki karşıtlık, sağ-sol karşıtlığına da yeni bir yön verir. Sağ artık tepedeki insanları değil öndeki insanları savunur ve değişimin toplumsal maliyetlerini düşürmek için strateji uzmanlarına güvenir.

Sol, giderek, aşağıdakilerden çok dışlanmışları savunur ve Kuzey'le Güney arasındaki eşitsizliklere, gezegenimiz üzerindeki tehditlere ve bir çok toplumsal Ve kültürel kategorinin dışlanmasına daha duyarlı bir hal alır. Bu

sol ruhu ise, artık çoğunluk değil, azınlık adına konuştuğundan dolayı çok büyük zorluklarla karşılaşır. Amerikan Demokrat Par-ti'si kendisini zorunlu olarak bozguna mahkûm eden bu geleneksel tanımdan kurtulmakta iyice zorlanmaktadır.

Bu aşırı liberalizm, modernizmin ileri ucudur ve şimdiden ötede yer alarak post-modernist kültürün geliştiği ekonomik toplum türünü oluşturur. Toplumumuzun yüzyıl sonundaki başat işletme modelidir.

Toplum, giderek, ideolojik hatta siyasal hedeflerin yok olduğu bir pazara benzedikçe, geriye kalan, ancak para için mücadele ve kimlik arayışıdır; toplumsal sorunlar yerlerini toplumsal ve siyasal alanın aşağıdan ve yukarıdan dışarısına taşan ve onun neredeyse tüm içeriğini boşaltan, bireye ya da dünyaya ait, toplumsal-olma-yan sorunlara bırakır. Bu toplum, düşünülmek hevesinde olmayan ama kendi pragmacılığını ya da düşlerini bulandıracak olan büyük fikirler ve söylemlerden çekinen bir toplumdur. Bu liberal görünün en güçlü olduğu yön, iktidarın yönetici elitler, özellikle de insanın ve toplumun adına konuştuklarını iddia edenler tarafından ele geçirilme girişimlerine karşı en emin korumayı oluşturmasıdır. Dev bir tasarı taşıyan inanç adamları, her zaman kendi inançlarını ve iktidarlarını dayatmaya çalışırken, para, en az "kişiye bağlı" niteliğe sahip olduğundan, efendilerin en yumuşağı gibi durmuyor mu?

Bu görüye karşı getirilecek eleştiri, bizzat kendi araçsalcılığı-nın kurbanı olmasıdır. Toplumu bir pazara, bir aralıksız değişimler akımına indirger ama bu indirgemeciliğin gözünden kaçan tutumları dikkate almaz. Ne savunmaya dayalı kimlik arayışına ne de denge isteğine açıklama getirmez; ne ulusal tutkuyu ne de dışlanmışların kültürünü anlayamaz. Kısacası, bu görü, değişimleri yürüten ve kendisini, hareketi dinlenmeye, saldırıyı savunmaya, iletişim sistemlerinin kişiye bağlı olmayışını öznelliğe tercih edecek kadar "işin içinde" hisseden seçkinlerin ideolojisidir. Ve bu seçkinlerin, sessiz çoğunlukları peşlerinden sürükleme yeteneklerini kü-çümsememek gerekir.

Liberalizm, parçalanmış modernliğin bir tek yüzüne, eylem ve değişim yüzüne, tüm toplumsal eylemlerden kopuk kimliğin, milliyetçiliklerin, gettoların, saldırgan çetelerin, duvarlara ya da tren vagonlarma okunamayan ve gerçekten anonim bir kimliği kazıyan hareketlerin boğucu öznelliğinin oluşturduğu diğer yüzden farklı olan cephesine tekabül eder.

Yalnızca bir pazar olan toplum yoktur, pazarın gettolara yanaştığı, yenilenme ve hareketin dışlanmışlık uzanımlarını kuşattığı ülkeler vardır. Bunlar, ABD'nin uzun zamandır çarpıcı ve kaygı uyandırıcı modelini oluşturduğu parçalanmış toplumlardır. Ve cumhuriyetçi bütünleşme, örnek bir sosyal güvenlik ve eşitsizliklere karşı gerekli olan mücadele konusunda yaptıkları şatafatlı açıklamalara rağmen Avrupa ülkeleri de büyük bir hızla ABD'ye yaklaşmaktadır. Ama bu parçalanmış toplum, yoksulların yaşamını idame ettirmesini, hatta kimi zaman gettodan çıkmasını sağlayacak derecede büyük bir zenginliğin olmadığı yerlerde çok daha dramatik biçimlere bürünür. Az gelişmiş, hatta Latin Amerika ülkelerinin çoğu gibi, ara bir konumda olan ülkeler, yoksulların oranını artıran ve bunları dünya ekonomik sistemine katılan kategorilerden giderek daha çok uzaklaştıran hızlı bir ikicileştirmeye doğru sürüklenmektedirler. Bu toplumların belirgin niteliği, kendi üzerlerinde edimde bulunma yeteneklerindeki zaaf ve giderek artan zayıflama olduğuna göre, kendilerinden ancak toplumsal patoloji terimleriyle söz edilebilir. Gerçekten de, bunlar birer toplumsal sistem değil, yoksulların, zenginlerinkinden giderek daha farklı bir dünyada yaşadığı, kapalı toplulukların ve dünya ekonomisine açılım alanlarının bir arada var olmasının gerek siyasal müdahale, gerek toplumsal başkaldırı konusunda her türlü olanağı ortadan kaldırdığı, kendileriyle bölünmüş birer toplumdur.

Tamamen hareketli bir toplum görüsü modern çağın başlarındaki akılcı modelin karşıtı olarak görülemez. Bu model, modernliğin bunalımı bu görünün eklemlenmesini bozmak istediğinde bile, bütüne ilişkin bir görü oluşturuyordu.

Tersine, bu liberal görü, kentin yalnızca bir bölümünü, en güzel semtlerin bulunduğu bölümünü gezdiren bir rehber gibi, toplumun yalnızca bir kısmını betimler. Aynı eleştiri, terimleri tersine çevrildiğinde, gettoların ve dışlanmış grupların topluluksal görüşü açısından da geçerlidir.

Sürekli yenilenme hareketinden ve kararlardan dışlanmış olanların artık bir sınıf kültürü, işçi ya da halk çevresi gibi bir dayanak noktalan yoktur.

Kendilerini yaptıklarıyla değil, yapmadık-larıyla tanımlarlar, yani işsizlik ve marjinallikle. Bu değişim toplumu aynı zamanda da bir arıza ve hareketsizlik toplumudur. Dışlanmış olanlar, kimi zaman kuralsızlık tarafından yutulur, kimi zaman suçluluğa doğru sürüklenir, giderek daha sık olarak da komşu topluluklar ya da etnik topluluklarla bütünleşir. ABD ve İngiltere'de durum, uzun zamandan beri böyledir. Kişi kendisini, etkinliğiyle tanımlayamadığı takdirde, kökenlerinden yola çıkarak bir kimlik oluşturur. Bu olay, dünya çapında ele alındığında, çok daha °Üyük bir önem taşır; ama biz, şimdilik, kendimizi post-modern-

leşmiş sanayi toplumlarıyla sınırlayalım. Sürekli bir biçimde, tüm toplumsallık ve modernlik kiplerini dönüştüren değişimlere giriştiklerinden dolayı dinamik ve liberal olan bu toplumlar, aynı zamanda da toplulukların ve gettoların oluştuğu toplumlardır. Ekonomi bir işletme stratejileri bütününe, edimci de bir edimci-olma-yana dönüştüğünde, işsiz, yabancı işçi, ya da lise öğrencisi geleceğine ilişkin kaygı duymaya başladığında, sistemle edimciler birbirinden tamamen ayrılırlar. Pazarm nesnelliğiyle artık toplumsal-mesleki olamayan, yani köylünün ya da işçinin olmayan bir kimlik arayışının öznelliği birbiriyle karşılaşmaz olur. Bu, sanayi toplumlarında olduğu kadar Üçüncü Dünya'da da sık sık mahkûm edilen "iki vitesli" ekonomiden çok daha derinlere giden bir ikicileştirme-dir.

Sanayileşmiş Avrupa'da kısa süre Önce, birkaç yıl içinde, ya komünist totalitarizme katkısından dolayı sapan, ya da iktisadi ve toplumsal kararlar sistemine katılan, dolayısıyla da ancak bir "toplumsal taraf" olmaya indirgenen

-ki bu, kendisine siyasal sistemde önemli bir rol verir ama toplumun yönelimlerine ilişkin temel tartışmada da yer vermez- işçi hareketinin sonunu yaşadık. Toplumsal yaşam bir maratona dönüştüğüne göre, kimilerinin yarışı kazanmak için mücadele ettiği, pek çok kişinin kulvarda kalmaya çabaladığı, bir bölümünün aranın açılması ve kendi hallerine bırakılmaktan duydukları korkuyu ifade ettiği, kimilerinin de, bol bol toz yutup, tükenerek, yarışı bıraktığı görülür. Toplumsal çatışmalardan giderek daha hızlı bir hal alan dönüşümlere bağlı umut ya da umutsuzluklara, bir toplumsal yapmm sorunlarından bir değişim kipinin sorunlarına geçtik. 1990'da Fransa'da görüldüğü gibi gençlik hareketleri bu yeni toplumsal konjonktürü niteleyici bir özellik taşır. Özellikle de banliyölerdeki lise öğrencileri nümayişlere katılmışsa, bunun nedeni, bir önceki kuşağın -hele de göçmen işçi ailelerinde- kendilerinin eğitim düzeyine ulaşmaktan çok uzak olduğu çevrelerden gelip kentli tüketicilerin oluşturduğu o dev orta sınıfa giremeyeceklerinden endişe duymalarıdır. Bunların yanında, Paris ya da Lyon'un kenar mahallelerinde yaşayan gençler, kimi zaman içlerinden birinin şiddete dayalı polisiye bir müdahale sonucunda ölmesinin de kışkırtmasıyla, çok daha ciddi olaylar yaratmış, ticaret merkezlerini yağmalayıp arabaları yakmıştır. Bunların, liselile-rinki gibi toplumsal bütünleşme umudu yoktur, ama çoğu zaman kendilerine verilmemenin ötesinde, aslında çok olanaksız olan bu toplumsal bütünleşmeyi dile getiren bir öfkenin etkisinde hareket ederler. Ama, nasıl ki XIX. yüzyılda tehlikeli sınıfların eylemi olarak adlandırılan şey işçi hareketine beşiklik etmemişse, bu tepkilerden hiçbiri de, yeni bir toplumsal hareketin çıkış noktasını oluşturmaz. İnsanların başkaldırısını yüreklendirmekten çok kolektif eylemden caydıran bir sistemin bunalımına işaret eder. Uzun zamandan beri ABD'de olduğu gibi Avrupa'da da, üretim ve tüketim dünyasından dışlanmanın, etnikliği, yani etnik kimlik bilincini giderek daha sık doğurduğu görülür. Özellikle de işsiz olduklarından dolayı, işleriyle tanrmlanamayanlar ne olduklarıyla, yani pek çoğu açısmdan etnik bir aidiyetle tanımlanırlar. Ve çetelerde, ama kimi zaman da güçlü etnik göndergeler taşıyan müziklerde ortaya çıkan bu karşı-kültürler, marjinalleşmiş

ama reddettiği dünyaya girme arzusunu da korumuş bir topluluğun destek noktalarını oluşturur. New York'un, Londra'nın ve daha sınırlı da olsa, Paris'in kimi mahallelerinde yaşanan, her yıl zengin ülkelerle yoksul ülkeler

arasında daha da güçlenen kopmadan farklı değildir. Alfred Sauvy'nin, kendilerine, Fransa'daki Eski Düzen'i yıkan tiers-etat'yla. aynı geleceği dileme umuduyla, bu proleter uluslara Üçüncü Dünya* admı verdiği zamanlar çok uzaklarda kalmıştır.

Bugün, Dördüncü Dünya'dan söz ediliyorsa, bunun amacı bastırılmanın umudun, marjinalliğin de modern üretim ve tüketimin yerini aldığının altını çizmektir.

Bu da, artık üretim araçlarının toplumsal mülkiyetine karşı çıkamayan ve giderek daha da mitos'laşan bir kimliğe çekilmekle tüketimin aydınlanmasına duyulan hayranlık arasında parçalanan kolektif eylemin çözülmesi sonucunu doğurur.

Post-modernizmler

Post-modern konumu tanımlayan şey, hareketli pazarlarda stratejiye dönüşen bu araçsal akılcılıkla, "farklılıkları" içine kapanan toplulukların tümüyle birbirinden ayrılmasıdır. Modernizm, akılcılık ve tekniğin ilerlemesinin yalnızca İnançların, geleneklerin ve geçmişten arta kalan ayrıcalıkların tasfiyesi gibi eleştirel etkileri olmadığını, aynı zamanda da yeni kültürel içerikler yarattığını iddia ediyordu. Uzun süre, XVIII. yüzyılda liberter ve aristokratik, XIX. yüzyılda burjuva, XX. yüzyılda ise, yaşam düzeyinin yükselmesiyle, halkçı yöntemlerle, akılla hazzın birbirini tamamladığını ileri sürdü. Dinsel düşüncenin kendisine yüklediği suçluluktan kurtulan modern birey, beden hazlarmı tinin hazları, hatta ruhun heye-canlarıyla birleştirebiliyordu.

Mahir olduğu kadar duyarlı ve du-* Bire bir sözlük anlamıyla tiers-etat, "üçüncü durum" demektir. (Ç.N).

yarlı olduğu kadar akıllı olması gerekiyordu. Antik Yunan'da söylendiği biçimiyle bu kalos kagathos' imgesinin pek de ikna edici olmadığı doğrudur, çünkü çoğunluğun gerçek yaşam koşullarına karşı hayret uyandırıcı bir kayıtsızlık sergiliyordu. Ama akılcılıkla bireyselleşme arasında doğrudan bir bağ olduğu fikri, toplumsal eşitsizlik ve iktisadi sömürü eleştirileri tarafmdan bile pek ender olarak tartışılmıştır. İstenen şey, yalnızca, herkesin modern bir dünyaya, yani hem üretken, hem özgün, hem de mutlu bir âleme dahil olma hakkıydı. XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra bizzat modernlik fikrini bunalıma sürükleyen kişiler tarafmdan sağı solu çatlatıldıktan sonra tamamen kırılan, işte bu bütünsel modernlik imgesidir.

İktisadi büyüme, siyasal özgürlük ve bireysel mutluluğun koşulları artık bize, benzer ve birbirine bağımlı görünmüyor, iktisadi stratejilerle bir toplum, kültür ve kişilik türü oluşumunun birbirinden ayrılması çok çabuk gerçekleşti; post-modernlik fikrine adını veren ve bu fikri tanımlayan da o ayrışma oldu.

Modernlik, geleneksel toplumlar ve kültürü, modern toplumlar ve kültürün karşıtı olarak sunarak ve her tür toplumsal ya da kültürel olguyu gelenek-modernlik çizgisi üzerindeki yeriyle açıklayarak kültürle ilerlemeyi birbirine bağlamışsa, post-modernlik işte bu bağlanan şeyleri birbirinden ayırır. İktisadi başarı artık mühendisin akılcıhğıyla değil de strateji uzmanının gerçekçiliğiyle açıklanıyorsa, artık protestan ahlakının ya da ulusa hizmetin değil de bir finansçrnın yeteneği ya da bir oyuncunun -oyun kuramlarından söz edildiği ölçüde- cüretinin sonucuysa, Weber'rn de Condorcet'nin de mirasından vazgeçmek, dolayısıyla da kültürü artık ilerleme ve akılcılığa gönderide bulunmaksızın, yani tarihsel eylem alanından çıkarak tanımlamak gerekir. Gianni Vattimo post-modernliği tanımlamak açısmdan iki değişimin temel olduğunu söyler: Avrupa'nın dünyanın geri kalanı üzerindeki egemenliğinin sonu ve "yerel" ya da azınlık kültürlerine söz hakkı veren medyalarm gelişimi. Böylece, XVIII. ve XIX. yüzyıl Avrupası'run akıl ve ilerleme için ya da bunlara karşı mücadele ettiklerini sandığı toplumsal hareketlere temel bir Önem veren evren-selcilik ortadan kalkar. Toplumun artık birliği yoktur, dolayısıyla da, hiçbir kahraman, hiçbir toplumsal kategori, hiçbir söylem anlamın tekelini elinde tutmaz. Bu da bizi, pek çok yapıtın savunduğu bir çoğulkültürcülüğe

götürür. Bir başka düzeyde, üretim, tüketim ve siyasal yaşama ilişkin tutumların birbirinden ayrılması, dolayısıyla da batı düşüncesinin kavradığı biçimiyle toplumun yok oluşu * İyi ve güzel (Ç.N).

karşısında duyulan ve daha önce değindiğimiz kaygı, tarihsel öznelerin yitimine ilişkin bilince yeniden kavuşur. Buna koşut olarak, bireysel özne giderek çözülür ve sonunda , Erwing Goffman tarafmdan eylem yönelimleri ve projelerle değil de, bağlamları, etkile-şimleriyle tanımlanan bir kendi'nin takdimleri silsilesine indirgenir -ki bu da Kendi'yi {Şelf) büyük bir zaafa indirger.

XX. yüzyılın sonunda, Nietzsche ve Freud tarafmdan başlatılan, Ben'in, toplumun ve dinin yıkımı miadını doldurmuş gibidir. Henüz Talcott Parsons'ın işlevselciliğinde mevcut oldukları biçimde edimci ve özne fikirlerini bir kenara atan Niklas Luhman'ın sis-temik düşüncesi bu yıkımı, çözümlemeyi bizzat sistemde ve alt-sis-temlerin -bu alt-sistemler için, nasıl ki toplumsal yaşam siyasal sistemde çevresinden başka bir şey değilse, diğerleri basit bir çevreden öteye geçmez- giderek artan farklılaşmasında odaklandırarak güçlendirir.

Post-modernizme yüklenen anlamların çeşitliliğini eleştirmek kolaydır da, bu eleştiriler asıl temel olanı ele almaz. Benim tanımlamış olduğum ve birazdan belli başlı yönelimlerini betimleyeceğim biçimiyle post-modernizm, entelektüel bir modanm çok ötesindedir; Marx, Nietzsche ve Freud tarafmdan ortaya atılan, akılcılaştırı-cı modeli yıkmaya yönelik eleştirinin doğrudan devamını oluşturur.

Uzun bir entelektüel hareketin vardığı yerdir: Bu hareket, neredeyse sürekli bir biçimde, geçtiğimiz yüzyılda hiçbir önemli entelektüel yapıtın yorumlamamış

olduğu -bunun tek istisnası, belki, Darvvin'cilikle beslenen Dewey'in yapıtıdır-teknik ve ekonomik bir modernleşmeye karşı çıkmıştır. Hangi biçimiyle ele alınırsa alınsın bu post-modernizmin bizim, özellikle de tarihsellik, toplumsal hareket ve özne gibi -benim bu post-modernist düşünceye karşı, kitabın üçüncü kısmında savunacağım- kavramlarla, çağımızın öncesindeki iki yüzyıldan devraldığımız toplumsal düşüncenin temel hatlarıyla uyuşmaz.

Post-modernİst düşünce, her biri modernist ideolojiyle bir . kopma biçimini temsil eden en az dört düşünce akımını kendinde birleştirir: 1. Bunlardan ilki, post-modernliği, tıpkı Daniel Bell'in sanayi-sonrası toplumunu yüksek-sanayi (hiper-sanayi) toplumu olarak tanımladığı gibi, yüksek-modernlik (hiper-modernlik) olarak tanımlar. Modernlik hareketi sürekli hızlanır, avangardlar giderek °nemsizleşir ve Jean-François Lyotard'ın doğru olarak altını çizdiği 8ibi, giderek artan bir dil ve im tüketimiyle kültürel üretimin tamahı avangarda dönüşür. Modernlik kendi kendisini yıkar. Baudela-210

ire modernliği, sonsuz olanın şimdiki anda mevcut olması diye tanımlarken -ki bu, pratik yaşamın ve duyguların biçimlerinin bozulması ve kirlenmesinden sonsuzluk fikrilerinin çekip çıkarılmasına bağlanmış kültürlerin idealizminin tersidir- bir yüzyıl sonra, o modernlik şimdiki anın tutsağı olmuş ve anlamın giderek daha tam bir biçimde ortadan kalkmasına doğru sürüklenmiştir. Bu, modernlikten vazgeçmeyen ama onu, ancak, gayet kısa zamanda gelip geçen, yenilikleri ve teknik becerileriyle dikkat çeken teknik düzenlemelerin oluşumuna indirgeyen, adeta çiçek dürbünü (kaleydos-kop)gibi bir kültürdür.

2. Birincisinden iyice farklı olan -ki aslında bunlar kolayca birbirlerini tamamlayabilir- ikinci eleştiri, teknik modernizmin değil, gerçekleşmesi, ortaya çıkacak kopma ne denli önemliyse o denli mutlak olan bir iktidarın müdahalesini gerektiren toplum karşı-modellerini ortaya çıkaran toplumsal ve siyasal modernizmin eleş-tirisidir. Devrim fikri, yukarıda da belirttiğim gibi, her zaman modernlik fikriyle sıkı sıkıya bağlı olmuştur. Post-modernizmin entelektüel başarısı, yetmişli yılların somonda, devrimci goşizmin bunalımının doğrudan bir sonucu olmuştur. Seksenli yıllarda iktisadi ve siyasal yaşamda iyice parlayan yeni-liberalizm ve kültürel post-modernizm, goşizmin çözülmesinin başat ürünleridir; goşizm ise, özellikle de, So'vyet devriminin başından beri, insanlara hükümet etmeyi şeylerin yönetimine dönüştüreceği, dolayısıyla da insanları Stalin ya da Hitler'inki gibi bir siyasal öznelliğin zararlarından kurtaracağı varsayılan, önceleri

merkezi makina, sonra merkezi plan, daha sonra da merkezi bilgisayar ütopyasını geliştiren troçkistler-de, modernizmin en uç biçimidir. Fransa'da goşist eleştiriden, goşizmin post-modern eleştirisine, hatta toplumsal olanın reddine, en kararlı biçimde geçen Jean Baudrillard olmuştur.

Toplumsal olanın erime çağına mı girdik? Baudrillard'dan Li-povetsky'ye kadar, birçokları için, post-modernlik fikrinin ancak belli bir entelektüel ve kültürel gelenekle kopma yönünü kavrayacağı bir çözülmenin derin anlamı burada yatar. Toplumsal-sonrası (post-sosyal) durum, araçsallıkla anlam arasındaki tam ayrışmanın bir ürünüdür: Araçsallık, pazarlarda kendi aralarında rekabet halinde bulunan iktisadi ya da siyasal işletmeler tarafından yönetilir; anlam ise tamamen özel, öznel bir hal almıştır. Öyle ki, toplumsal yaşamın tek düzenlenme ilkesi hoşgörü olmuştur. Lipovetsky, Vere du vide'de (Boşluk Çağı) şöyle der (s.

46): "İstikrarlı nirengi noktalarmdan ve önemli koordinatlardan yoksun, yaşamın elini ayağını çektiği bir zamanda, tüm zevkler, davranışlar, birbirlerini dışlamaksızın bir arada var olabilirler; her şey, basit -yani çevrecidir yaşam da, aşırı derecede karmaşık bir yaşam da, istendiği gibi tercih edilebilir."

Kamusal olanla özel yaşama ait olanın bu ayrışımı, gerçekten de, her yerde görülebilir. Siyaset artık "yaşamı değiştirme" iddiasında değildir ve parlamentolar, toplumsal taleplerin temsilcisi rollerini yitirir ve artık bir işletmeci, özellikle de bir banka olan yürütme erkinin destek aldığı temelin giderek daha da pragmacı bir biçimde tanımlandığı yerlere dönüşürler. Edimciler artık toplumsal değildir, kendilerine, özellikle de, toplumsal tutum normlarıyla değil de meslek ve tüketimle tanımlanan orta sınıfla bütünleşmemiş olduklarında, kendi kimliklerinin narsisik arayışına yönelirler. Benim gibi bazı kişiler Mayıs 68'de ve o dönemde oluşan yeni toplumsal harekeüerde, sanayi toplumundakinden daha çok bütünleşmiş ve merkezi edimcilerin, hedeflerin ve çatışmaların oluşturduğu yeni toplumsal dünyanın müjdesini görürken, toplumsal-sonrası durumu çözümleyenlerin her yerde gördüğü toplumsallığın çözülmesidir, bu da, salt ideolojilerin çözülmesinden çok daha derin bir harekettir. Son olarak da şunu ekleyelim: Bu toplumsal-sonrası durumda "toplumsal sorun" yerini, Serge Moscovici'nin deyimiyle "doğal soruna", yani kirlenmenin ve (her tür

toplumsal ve kültürel katılımın dışında yer alan) tekniklerin çoğalmasının yıkıcı etkilerinin tehditi altındaki gezegenimizin yaşamını sürdürmesi sorununa bırakır.

Böylece çağımızın üç büyük eğilimi, yani, stratejik eyleme dönüşen araçsallığın utkusu, özel yaşama çekilme ve teknolojinin çıkardığı sorunların çevreci bir biçimde küreselleşmesi bir arada, özgün olarak toplumsal, yani başka toplumsal edimcilere yönelik ilişkilerin, insanın kendisiyle ilişkilerinin ve doğayla ilişkilerin birbirinden ayrıldığı toplumsal-sonrası alanı oluşturur.

Bizzat toplumbilimciler de, sanki normalleştirme biçimlerinin bütününü, uyuşturucuyla, gettolarla, yoksullukla ya da ırkçılıkla mücadeleyi ifade edermiş

gibi toplumsal sözcüğünü sırtlarında bir kambur gibi görürler. Bu, küçük duygular ve küçük iktidarların yeniden kazançlı çıkması, tek başlarma davranışları dönüştürme ve kolektif seferberlikleri peşinden sürükleme olanağına sahip toplumsal olmayan güçlerin, kendisi dışında yaygınlaştığı bir orta sınıfın vicdanını ra-hatlatmasıdır. Toplumsal yaşamın, (en yoksul ya da en duyarlı bölgelerde kaos ve şiddetle sonuçlanan ama en zengin toplumlarda tersine, adeta cennetten bir tad, baskı ve kuralların yumuşaması olarak yaşanan) çözülmesi dört bir yanda, dev adımlarla, ilerleyip dururken, bütünleşme ve dayanışmaya çağrı ne kadar boş görünü-

yor. Sanki, geçmişte iktidarın yoğunlaşması ve kuralların katılığını dayatan tek şey yoklukmuş, bu da zengin bir toplumun neredeyse hiçbir merkezi müdahale oimaksızm kendi kendini düzene sokarak gelişmesine olanak sağlarmış gibi...

Gözlemlenen durumlardan çok farklı olan bu görünün bende yarattığı rahatsızlığı pek zor denetlesem de, modernist ideolojileri yıkmakla bu toplumsal-sonrası düşüncesinin bizi, "ilerlemeci" rejimlerin, en baskıcılarının bile, kendi Özgürlüklerine öylesine bağlı pek çok entelektüel üzerinde yaratmış

olduğu hayranlık duygusundan kurtardığını düşünüyorum.

3. Biri aşırı-modernist, diğeri de karşı-modernist olan bu iki girişim modernlik alanından tamamen çıkabilir. Ama bu çıkış birbirinin karşıtı iki yönde olabilir. En sık olumlanan şey, tarihselcilikten kopma, yani kültürel biçimlerin birbirini izlemesinin yerini birbiriyle eşzamanlılığının almasıdır. Az farklılaşmış bir toplum tarafından dinsel ve toplumsal imlemlerle yüklenmiş bir yapıt, İmgelemimizde ve müzelerimizde, biçimlerin basit bir düzenlenmesi, bir duygunun doğrudan ifadesi ya da ticari veya siyasal bir anlamla yüklü bir yapıtla yan yana yer almalıdır. Bunlarm tümü bizi ebedi fikirlere göndereceğinden değil de, Habermas'ın dediği gibi, belli bir özgünlükleri olduğu andan itibaren tümünün de kabul edilmesi gereken deneyimler arasında bir tercih yapılmasını sağlayacak hiçbir şey olmadığından, böyle olması gerekir. Bu kültürel çoğulculuk, tanrıtanımazlıkla karışık bu çoktanrılılık, Weber'in Kant'tan aldığı fikri en uç noktasma götürür: Modernlik özlerle olayların (fenomen) ayrılmasını temel alıyorsa, teknik ve bilimsel eylem yalnızca bu alanlardan ikincisi düzeyinde konumlanıyorsa, kültürel alanımız zorunlu olarak çoktanrılıdır, çünkü olayların akılcı açıklamasının tekliği, artık hiçbir birlik ilkesine sahip olmayan bir tanrılar dünyasından ayrılır. Burada post-modernizm, esas anlamı olan ve kendisine sahip olduğu tüm önemi veren, post-tarihselcilik'e dönüşür. Kendilerini, aynı zamanda, hem maddi olarak yalan oldukları, hem de yüzyıllarca ya da binlerce kilometre mesafede oldukları yapıtlara duyarlı kılan, yolculuklarla, müze ziyaretleriyle, kitap okumayla, sanatla, disk ve kaset dinlemeyle, zaman ve uzamı aşan çağdaşlarımızın deneyimine tekabül eder. Ernst Bloch'un eşzamanlı olmayanın eşzamanlılığı izleğini yeniden ele alan Jean Cazeneu-ve, televizyonun zaman ve uzamsal olarak uzakta bulunanı yakın ve eşzamanlı kılma yeteneği üzerinde durur. Böylece, onca uzun zaman kesin olarak bakılan bir kültürün birliği fikri kırılır ve kültürel çoğulculuk fikri güçlenir. Claude Levi-Strauss, bu kültürel ço-pulculuğun, her kültürün savunmaya yönelik belli bir içe kapanmasını da içerdiğini

-çünkü böyle olmadığı takdirde bunların tümü ya başat bir kültür, ya da tümüyle araçsal, yani kültür dünyasına yabancı teknik ve bürokratik aygıtların eylemiyle ergeç yıkılacaktır- söyleme cesaretinde bulunmuştur. Postmodernizm, özellikle de fetihçi evresinde ve Devrim dönemi Fransa'sı ya da hegemonyasının belirginleştiği daha yeni dönem ABD'si gibi, kendilerini modernlik ve evrensel değerlerle en fazla özdeşleştiren ülkelerde, modernist ideolojinin evrenselciliğine karşı çıkan bir kültürel çevreciliği besler.

4. Ama, kültürel yapıtlar, ortaya çıktıkları tarihsel bütünden ayrılmış

olsalar da, değerleri ancak pazar aracılığıyla tanımlanır. Yapıtlar, uzun süre, ya hükümdarlar ya da burjuvazi veya aristokrasinin kimi kültürel taleplerini temsil eden sanatseverler tarafından tercih edilmişken, şimdi sanat piyasasının kazandığı yeni önem buradan kaynaklanır. Bu da bizi, parçalanmış modernliğin iki parçasmm, yani işletme ve tüketimin, diğer iki parçası, yani Eros ve ulus karşısında dolayısıyla da hareket ve değişimin Varlık karşısındaki utkusunun belirginleştiği liberal toplumun çözümlemesine götürür.

Post-modernist hareket, böylece, dünyanın modernist tasarımının yıkımını en uç noktasma ulaştırır. Toplumsal yaşamın alanlarıyla -sanat, iktisat, siyaset-yine o toplumsal yaşamın tamamlayıcısı olan, bu alanların her birinin araçsal aklı kullanımı arasındaki işlevsel farklılaşmayı reddeder. Böyle yapmakla, toplumsal yaşamın toplum-ötesi garantörlerine -akıl, tarih ya da işçi sınıfının kurtuluşu- gönderide bulunan, hem toplumsal ve siyasal, hem de estetik yüksek kültürle kitle kültürü arasındaki ayrımı da reddeder. Fredric Jameson'un (özellikle de Hal Foster'in yönetiminde hazırlanan The Anti-Aesthetic_

kitabında) Önemle altını çizdiği "anti-estetik" sloganı buradan doğar. Daha da derinine bakacak olursak, reddedilen Heidegger'in modernliğin en anlamlı sözcüğü olarak değerlendirdiği, dünya imgelerinin oluşturulmasıdır. Post-modern düşünce insanın, dünyanın önüne yerleştirilmesini, ona bakmasını, °nu imgelerle yeniden üretmesini kabul etmez çünkü onun yaptığı ^sanı, hiçbir mesafe koymadan, daha doğrusu nesnenin önceden var olduğunu varsayan bu mesafenin yerine, ressam, mimar ya da yazarla nesneler arasında oluşacak bir iletişim, bir dil şebekesini

*°yarak dünyanın içine yerleştirmektir. Ressam Jean Dubuffet, kültürün yapay oluşumlarının gözden sakladığı bir gerçekliğe değinir: "Sonuçta, tinimiz ancak bireyselleşmiş nesneleri kavrayabilir,

yani biçimler'i; ondan sonra bu biçimlerle, bir deste iskambilmiş gibi oynar, onları karıştırır, bin bir bileşim ve karmaşık oyun yapar, tıpkı müzisyenlerin, ellerindeki oniki notayla küçük piyanolarında yaptıkları gibi. Dolayısıyla, şeylerin içeriği, mutlak içerisinde şeylerin tözü, doğal olarak biçimlerden (bizim biçimlerimizden) bambaşka bir şeydir; mutlak içerisinde biçim yoktur, biçimler bizim tinimizin bir icadıdır, ancak biçimler aracılığıyla düşünebilen ve bundan dolayı, her şeyi kendi penceresinden, tamamen yanıltıcı, tamamen yanıltılmış kendi penceresinden gören tinimizin zavallı bir başvuru kaynağıdır"

(Lettres a J.B, J.B'ye Mektuplar, s. 228-229). . Jean Dubuffet ve diğerleriyle, post-modernizm. Aydınlanma düşüncesinin, özellikle de Locke'un tam anlamıyla karşıtı olan anti-hümanist bir doğalcılığa kavuşur. Bu, ideolojik söylemleri ve uygarlıkların rahat vicdanmı şiddetle reddeden bir tutumdur. Jean-François Lyotard'ın büyük anlatıların son bulması konusundaki ünlü sözlerinin içeriği de bu yöndedir: Reddedilen, ideolojilerin içeriğinin ötesinde, insan deneyiminin anlatıcı yaklaşımıdır; bu da Özne fikrinin yıkımını hızlandırır. Artık ne Hegel'in Özne'si, ne de dünyanın geleceği vardır; modernlik de geleneksel inançlardan kurtulan akılcı öznenin ortaya çıkışı değildir. Ne Ben'in, ne de kültürün özgün birliği vardır. Tıpkı Ben'in yaratıcısı olarak bilinç ya da cogito izleği gibi, batı kültürünün birlik ve evrensellik iddiasını da reddetmek gerekir. Jameson, post-modern kültürü taklit ve şizofreniyle tanımlamakla eleştirel çözümlemesini en uç noktasına götürür. Taklitten söz etmesinin nedeni, bir kültürde birliğin olmayışının, geçmişteki tarzlarm yeniden üretilmesi sonucunu doğur-masıdır: Özellikle de XX. yüzyıl sonunun, XIX. ve XX.

yüzyıl modernlİğiyle iplerini, XVIII. yüzyılı, hele de o dönemin aristokratik müstehcenliğini, dile olan hayranlığını ve iktidarm eleştirisi konusundaki liberal-liberter yaklaşımını taklit ederek kopardığı söylenemez mi? Birtakım başka kişilerin narsisizm olarak adlandırdığı şizofreniye gelince, buna değinmesinin nedeni de, sürekli bir şimdiki zamana kapanmanın kültürün birliğinin kurulmasını sağlayan uzamı sİlmesidir.

Post-modernizm, Nietzsche'nin başlattığı şeyin, yani tekniğin ve araçsal akılcılığın hükümranlığının yıkılmasının, son evresine işaret eder. Deneyim ve dil, projelerin ve değerlerin yerini alır, kolektif eylem de tıpkı tarihin anlamı gibi, tüm varlığını yitirir. Post-modernizm, günümüzdeki yüksek-sanayileşmenin bir yüksek-sa-nayi toplumunun oluşumu sonucunu doğurmadığını açığa çıkarır; tersine, bu sürecin getirdiği, kültür evreniyle teknik evrenin birbirlerinden ayrışmasıdır. Bu da, bugüne değin toplumbilimin kaidesini oluşturmuş

olan fikri, yani modern ekonomi, modern siyaset ve modern kültürün birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı olduğu fikrini yıkar.

Hiçbir şey, yüz yıldan beri birbirinden ayrılmış olanları birleş-tiremez gibidir. Siyasal ve toplumsal ideolojiler bu nedenle ortadan yok olup yerlerini, bir an heyecan uyandıran ama kısa zamanda göze önemsiz, iki yüzlü, hatta insanı kullanmaya yönelik gibi görünen ahlaksallaştırıcı açıklamalara bırakır. Böylece, modem ideolojinin yıkımı miadını, -tüm anlammı yitirip "kiç" bir nesneye dönüşen- Fransız Devrimi'nin iki yüzüncü yılının kutlanması görevi reklamcılara verildiğinde doldurur. Büyük dava ve büyük değerlerin geri dönüşünden medet uman, tarihe yeniden bir anlam vermek, hatta ülkelerini, yani Fransa'yı, Amerika'yı ya da başka bir ülkeyi, bu anlam ve evrensel ilkelerle özdeşleştirmek isteyenler, bir zamanlar kurucu bir niteliği olan o olayın, Fransız Devrimi'nin, resmi olarak, basit bir gösteriye, İçeriği televizyon programları kadar çeşitli ve onlar gibi kısa zamanda yenilenen bir kitle kültürü ürününe indirgenmesiyle adeta geri kafalı birer ideologa dönüştüler.

Yapılan tanımların çoğulluğu ve yapılan çözümlemelerin çoğunun karmaşıklığı post-modernlik fikrinin reddedilmesi için yeterli gerekçeler değildir. Kültür tarihinin en fazla önem verdiği -romantizmden yapısalcılığa kadar- diğer kümeler de daha açık ya da daha istikrarlı bir biçimde

tanımlanmamışlardı. Ama bu örnekte daha önemli bir güçlüğü aşmak gerekir; çünkü post-modernizmin bizzat adı tuhaf bir biçimde çelişkilidir: Tarihselcilikle kopma halindeki bir kültür hareketini adlandırmak için tarihsel bir tanıma ("post-" yani "-sonrası") başvurur. Bu da, tıpkı bir metin gibi, kendisini kendisinden hareketle tanımlamaya çalışan bir kültür kümesinin açıklanmasını, toplumun belli bir halinde aranmasını kışkırtır. Temel olan, akılcılık, çilecilik ve ilerleme inancı üzerine kurulu bir üretim toplumundan, bireyin sistemin işleyişine, yalnızca emeğiyle ve düşüncesiyle değil, aynı zamanda da, kendi tüketimini yönlendiren ve yalnızca üretim sistemi içinde sahip olduğu yerin birer sonucu olmayan, arzu ve gereksinimleriyle de katıldığı bir tüketim toplumuna geçiş

değil midir? Bu da insanın toplumla ilişkisini tersine çevirir: Eskiden insan, üretici ve belli bir tarihselliğin yaratıcısı konumundaydı; şimdiyse, artık makinalarıyla değiştirdiği bir doğanın önünde değildir, tümüyle bir kültür dünyasının, herhangi bir tarihsel göndergesi olmayan bir imler ve diller kümesinin için-216

de erimiştir. Bu da, her zaman yaratı ve çoğu zaman da aklın çalışması fikriyle bir arada anılan Özne fikrini kesin ve kalıcı bir biçimde parçalar gibidir.

Bireysel kişilikten toplumsal yaşama kadar her şey ama her şey parçalanır.

Bu fikir, klasik toplumsal düşünceyi, yani akim utkusunun toplumsal sistemin normlarıyla edimcilerin güdülenimleri arasındaki bir ilişkiyi, (insanın her şeyden Önce bir yurttaş ve bir emekçi olarak görüneceği biçimde) olanaklı kıldığı ve dayattığına inanan düşünceyi yıkar. Bundan sonra, sistemle edimcilerin ayrılığı tamamlanmıştır. Böylece, Aydınlanma felsefesinden ilerleme felsefelerine ve toplumbilimselciliğe kadar Batı düşüncesine egemen olan modernist düşüncelerin uzun utku dönemi son bulur. Ama post-modernist eleştirinin başarısı, toplumun ve edimcilerin

görece özerkliğine dayanan yeni bir modernlik tanımının aranmasını engellemez. Çünkü, bu yüzyıl sonunda, edimcilerin bulunmadığı bir pazara indirgenmiş (yani davranışların, akılcı tercih yasalarından hareketle öngörülebilir olduğu) bir toplum sunan yeni-liberalizm-le, kendi imgelemleri ve anılarına kapanmış sistemsiz edimcilerin olduğunu düşünen post-modernizmin bir arada var oluşunun da işaret ettiği gibi, sistemle edimcilerin birbirinden ayrılmasının tam olduğunu kolayca kabullenmek olanaksızdır.

Böylesine tam bir kopma, az Önce kullanılan sözcüklerin düşündüreceğinden çok daha dramatik sonuçlar doğurur. Akılcı eyleme hiçbir gönderide bulunmaksızın tanımlanan edimci nasıl bir edimcidir? Kimliğine ilişkin takmtısı olan ve diğerlerinde, yalnızca onları kendisinden farklı kılan şeyleri gören birisidir.

Aynı zamanda da, pazardan başka bir şey olmayan bir toplumda, herkes başkalarından kaçmaya ve onlarla tecimsel ilişkilerde bulunmakla yetinmeye çalışır; "öbürü" kolayca, mutlak bir tehdit olarak görülür: Ya o, ya ben: Benim toprağımı istila ediyor, kültürümü yıkıyor, bana, yabancım olan ve benimkileri tehdit eden kendi çıkarlarını ve göreneklerini dayatıyor. Dünyanın geniş

alanlarında görülen ve kimi zaman, örneğin en iyi Amerikan üniversitelerinde, mutlak ço-ğulkültürcülüğü savunan ve dayatan bir ideolojik baskı biçimini alan bu mutlak farklıcılık, bu sınırsız kültürel çoğulculuk, kendi İçinde ırkçılığı ve din savaşlarını taşır. Toplum, yerini, birbirlerine tamamen yabancı olan beyazların ve zencilerin, erkeklerin ve kadınların, şu ya da bu dinden olanların veya laiklerin, birbirlerinin yalnızca düşmanı olduğu bir muharebe alanına bırakır. Geçmiş yüzyılların, -toplumsal sınıflar aynı değerleri kabul ettiklerinden ve bunların toplumsal olarak uygulanması için mücadele verdikle-rinden her zaman için sınırlı olan- toplumsal çatışmalarının yerini [kültür savaşları alır. Kültürlerden oluşan bu çiçek dürbününün (kaleydoskop) karşısında, hesaplama sistemleri ve alt edilemez nitelikli bir iktidar arzusu tarafından yönlendirilen ve gençlere yönelik film ve video oyunlarındaki uzay araçlarını andıran tahakküm aygıtlarının soğuk ve kişisel olmayan gücü yer aldığından dolayı, bu savaşlar büsbütün şiddetli olacaktır. Edimciler, kendi güçlerinin zırhına

bürünmüş sivil ve askeri üretim güçlerinin karşısında, kültürlerinin içine hapsolmuşlardır: Aralarındaki savaş büyük tehdit-ı; lere gebedir.

| îki eğilim arası

Modernist fikrin bunalımı, önce Nietzsche ve Freud, sonra da kolektif edimciler tarafından ortaya atılan ve toplumsal yaşamın ve modern toplumların tarihinin aklın -o akıl kendisini bireycilikle bir tutmak istese de- utkusuna indirgenmesinin reddedilmesiyle ortaya çıkar. Bu red (bir despotun iktidarı olabileceği gibi, bizzat kitle toplumunun da olabilecek) akılcılıkla özdeşleşerek, akıldışı olarak nitelediği tüm toplumsal edimcileri sömüren, dışlayan ve kendisine yararlı olmayan, kendi iktidarının güçlenmesi açısından işlevsel olmayan her şeyi, gerek bireysel, gerekse kolektif yaşamdan kovan bir iktidara duyulan korkuyla beslenmişti. Yine bu red, bir başka yönden, bizzat modernleşmenin, yaşama veya gereksinimlere, ulusa ya da işletmeye çağrıda bulunan -ki bunların hiçbiri akılcılaştır-manın bir görüntüsüne indirgenemezdi-edimcileri tarafmdan yürütülen ve daha çok saldırıya yönelik bir başka eleştiri tarafından da desteklendi. Modernleşme asla salt teknisyenlerin eseri değildir, her yerde, devlet, ulusal ya da dinsel hareketler, işletmelerin kâr isteği ve fatihlerin gücü tarafmdan yönlendirilir.

Akılcılığın utkusu gibi görünen çağdaş dünya, tersine onun çöküş alanı gibidir. Nesnel akıl fikri, asıl kökeninde, yani Antik Yunan düşüncesi ve Aristoteles'ten esinlenen Hıristiyan düşüncesinde ilk utkusunu kazandı. Bu fikir, evrenin akılcı bir tanrı tarafından yaratıldığını iddia ediyordu, bu da bilimsel düşüncenin ka-zanımlarına olanak sağladı. Hobbes ve Rousseau, bizzat toplumun da akılcı ve Özgür kararlarla yeniden kurulduğunu öğretirler. Buradan hareketle ve bir modernlik fikrinin ötesinde, modern bir toplum kuruldukça, aklın bu utkusu yerini ereklerin akılcılığından yöntemlerin akılcılığına geçişe bırakır; yöntemlerin akılcılığı da

tekniklere doğru kayacaktır. Bu durum, kimilerinin günlük yaşamın özgürleşmesi olarak gördüğü, ama neredeyse herkesin kısa zamanda, ya toplumsal yaşamın her bölümüne duhul eden bir iktidar, ya karizmatik çağrılar, ya ulusların ve dinlerin yeniden doğuşu, ya şiddet, ya da düzenin ortadan kalkması tarafından doldurulduğunu gördüğü bir değerler boşluğu yaratır.

Tüm bu modernlik eleştirilerinin sonunda birbirleriyle buluşması karşısında ikna olmamak mümkün müdür? Modernleştİrici akılcılığın kuşatıcı imgesini inatla ama pek de etkili olamadan savunan dil bugün bize ne kadar zayıf görünür. Gerçek toplumlar, akılcı bir biçimde yönetilen birer işletme ya da kamu dairesi olmaktan çok uzakta bulunduklarından dolayı, akılcılık okula yönelmiştir; ama bu da boşa çıkar, çünkü kısa zamanda çocuğun, aile ilişkileri, kültürel kökeni, nitelikleri ve kişisel yaşam öyküsüyle birlikte tüm kişiliğini dikkate alacak bir eğitim için baskılar artmıştır. Kimi eğitimciler, belki de eğitim düzeyi yükselen bir toplumda meslekleri gerileme gösterdiğinden dolayı, eğitim ve çocuk hakları yönündeki bu harekete, hatta bizzat kendi öğrencilerinin baskılarına karşı, kendilerini savunur ve çocuklarla akıl arasında, çocukları ailelerinin, toplumsal çevrelerinin, yerel kültürlerinin baskıcı etkisinden koparıp, matematiksel fikirler ve büyük kültürel yapıtların açık dünyasına sokmakla yükümlü bir aracı olan birer aydma dönüşmek ya da bu konumlarını korumak isterler. Bu, kullandığı dil soylu olsa da zaafını gizleyemeyen bir girişimdir, çünkü okula giderek daha baskıcı bir işlev ve burada söz konusu olan (sapla samanı ayırmak gibi) tümel olanı tikel olandan ayırmak olduğu için, eşitsizlikleri güçlendirici bir rol yükler. Bu yaklaşım, yalnızca araç-sallıkla

-burada dersler ve sınavlar- aynı zamanda hem yaşama arzusu, hem bir mesleğe hazırlama, hem kültürel, ulusal ya da dinsel bir kimlik, hem de gençlik kültürü olan, çocuğun ya da gencin kişiliği arasında giderek artan bir ayrışmaya neden olur. Böyle ikiye bölünmüş bir okulun başarısından söz edilebilir mi? Bir yanda, toplumsal yararlılıklarından dolayı kabul gören bilgileri aktarıcı rolüne indirgenmiş eğitimciler, öte yanda eğitiminkinden tamamen ayrı bir kültür evreninde yaşayan çocuklar ya da gençler. Neyse ki, pek çok eğitmen, kişisel etkinlikleri çerçevesinde, kolektif olarak çoğu

zaman savundukları bu yaklaşıma sırt çevirirler. Ama okula ilişkin bu söylemin başarısızlığı, reddedilmesi gereken bir akılcılığın çöküşünü kanıtlar: "Akılcılaştıranlar"dan oluşan bir elitin iktidarının maskesi haline geldiğinden ve şu anda, reddettiği ya da küçümsediği ve hem kolektif, hem de bireysel tarih sahnesini böy-leşine tam bir biçimde dolduran şeyler tarafından aşıldığından dolayı, aklın, duymamanın mümkün olmadığı kurtarıcı katkısı, artık hiç kimse tarafından dinlenmeme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Modernliği aklın utkusu ve ilkelliklerin, belleğin ve heyecanların reddiyle özdeşleştiren klasik modernlik yaklaşımı öylesine tükenmiştir ki, dinsel gizemcilikle modern teknolojinin, temel bilimlerle reklamcılığın, kişisel iktidarla hızlandırılmış sanayileşme siyasetlerinin birbiriyle çarpışıp durduğu bir dünyaya hiçbir birleşme ilkesi getiremeyecek durumdadır.

XX. yüzyıl, her ne kadar teknik kazanımlar çağıysa da, aynı zamanda da modernizmin çöküş çağıdır. Günümüzde entelektüel yaşama egemen olan, yalnızca işçi militanları ya da sömürgeciliğe karşı hareketleri destekleyenler tarafından değil entellektüellerin büyük bölümü tarafından da bu yüzyılın en büyük umudu olarak görülen -bilmem bunu hâlâ anımsıyor muyuz?- komünist modelin, biraz geç ama geç olduğu kadar da şiddetli biçimde reddedilmesi ve her tür tarih düşüncesinin, her tür tarihsel edimci çözümlemesinin ve bu edimcilerin tasarıları, çatışmaları ve demokratik çarpışmalarının koşullarının reddidir.

Siyasal ve ideolojik utkusuyla sarhoş olan Batı dünyası liberalizme, yani edimcilerin dışlanması ve -konuşulan kişinin eğitim düzeyi ve mesleki etkinliğine göre- çıkar, pazar ya da akıl olarak adlandırılan şeyin düzenlenmesine ilişkin evrensel ilkelere başvuruya doğru kayar. Entelektüel, hatta siyasal yaşam, bugün, gerek sanayi-sonrası olarak nitelenebilecek toplumlarda, gerekse gelişmekte olan ülkelerde yeni edimciler ve yeni hedefler tanımlamaya çabalayanlarla yalnızca olumsuz bir özgürlükten, yani iktidarın suistimallerine karşı kurumsal kurallar ve iktisadi yöntemlerden medet umanlar arasında ikiye bölünmüş durumdadır. Kimilerine göre, bir kolektif eylem toplumbiliminin bu biçimde reddedilmesi, bir iktisadi bireyciliğe geri dönüş

biçimine bürünür; bunlar, bireylerin her şeyden önce kendi kişisel çıkarlarını aradığını ve çoğu zaman, bu çıkarı savunmak için gerekli bir

yöntem olarak görülen, kolektif eylemin, sürekli bir biçimde, Roberto Michels'in, neredeyse yüz yıl önce söylemiş olduğu gibi, kendisini ereğiyle karıştırma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu söyler. Birtakım başka kişilere göre, bu red, toplumsal birliğin tek sağlam ilkesi, dinlerin ve tarikatların, azınlıkların ve akıldışılığın baskılarına karşı tek etkili ışık olan akim zorlamaları ve kanıtlamalarına yapılan bir çağrı biçimine bürünür.

Bu savunmacı tutum, Batı, komünist sistem karşısındaki utkusuna karşın, Üçüncü Dünya'nın demografik ve siyasal baskısını

kendisine karşı bir tehdit olarak gördüğünden, büsbütün güçlenmiştir. Başat imge, kıtlıkların ya da Bogota veya Kalküta'daki kentsel şiddetin imgeleri olduğu sürece, Batı yüreklendirici insansever kampanyaların ötesinde bir heyecan duymaz. Ama Üçüncü Dünya, yandaki mahallede veya Batı toplumuna ait olduğunu hisseden kişinin yaşadığı sitenin içindeyse, işte o zaman bu red kendini kısa zamanda hissettirir. Kendilerini en doğrudan biçimde tehdit altında hissedenler açısından -Amerika'da bağımsızlık savaşı sırasında, güneyde, bu durumdakilere

"küçük beyazlar" denirdi- bu red doğrudandır ve hem siyasal, hem de toplumsal olarak ifade bulur. Eğitim ve gelir düzeyleri nedeniyle bu durumun uzağında bulunanlar açısından ise, aynı red yüceltilir ve batı dünyasının evrenselciliğin tescilli markasının sahibi olduğu ve çıkarmdan çok, görevi olduğu için, her tür tikelciliğe karşı kendisini savunması gerektiği iddiasına dönüşür. Tüm bir yüzyıl boyunca, şu ya da bu toplumsal kategorinin hakları için yapılan kampanyalar birbirini izlemişken, günümüzde bu türden çağrılar destekten çok kuşku ve korku uyandırır. Batı toplumu, XIX. yüzyıl İngiltere ve Fransa'sının kozmopolit toplumlara ve kucak açan, sığınılacak birer yurda dönüşmesini sağlamış olan açıklığı elinde tutabilmek için yeterli bütünleşme yeteneğini artık kendisinde

bulamaz olmuştur: Nüfusun çokluğu, yoksulluk ve gelenlerle o gelenleri karşılayanlar -ki bunlar gitgide gelenlerden daha fazla rahatsızlık ve kaygı duyarlar- arasındaki kültür mesafesinin kendisini aştığını hissetmektedir.

En soyut düzeyde yer alan, toplumbilimin -ki toplumbilim, modernliğin her zaman için kaygılı ve eleştirel ama aynı zamanda da olumlu bir çözümlemesini oluşturmuştur- reddidir. Bu yalnızca Durkheim ve VVeber'de değil, daha önceleri Tocqueville'de, hatta Marx'ta, Parsons ya da Chicago Okulu'nda da mevcut olan bir eğilimdir. Toplumbilim, sanayileşme ve toplumsal sınıflardan, siyasal, kurumlar ve toplumsal çatışmalardan söz etmiş, iktisadi yenilenmeyle nüfusun olabildiğince çoğunluğunun büyümenin sonuçları ve araçlarma katılımı arasında hangi yöntemlerle birlik sağlanabileceği üzerine sorular sormuştur. Bugün ise, tersine, en acil sorun büyümenin denetimi değil despotluk ve şiddetle mücadele, hoşgörünün ve öbürü'nü kabulün sürdürülmesidir. Kültürel hedefler ve toplumsal edimciler kavramları çerçevesinde verilecek yanıtlara inananlardan olduğum için, ben, daha kişisel bir fikir yürütmeye girişmeden hemen önce, totalitarizmin feci hasarlarına karşı, liberallerin verdiği yanıtın, aynı şekilde ama tersi yönden de topluluk-sal hareketlerin gücünün -özellikle de bu hareketlerin bir dinsel inancı ya da bir ulusal bilinci temel aldığı durumlarda- tehdidini yaşayan bizim yanıtımızdan daha ikna edici olduğunu kabul etmek isterim.

Toplumsal düşüncenin bu uzun gecesine dayanmak gerekir. Mali ve ticari burjuvazinin utkusundan sonra, işçi hareketinin oluşması, "toplumsal sorun"un temel Öneminin kabul edilmesi ve yüz yıl süren bir büyüme ve yoksulluk döneminin ardından sanayi demokrasisinin ilk öncü işaretlerinin belirmesi için de uzun zaman beklemek gerekmişti. Çeyrek yüzyıl önce, benimkiler de dahil olmak üzere, sanayi-sonrası toplumu üzerine ilk yazılar çıktığında, bir toplumdan diğerine

-sanki ikincisi birincisini aşarken aynı zamanda da yıkıyormuş gibi- tedrici bir geçiş imgesine yeterince karşı durmak hiç de kolay değildi. Bugün, tersine, bir sıradağdan diğerine doğrudan geçilmediğini, önce vadiye inmek, uçurumlarda yolunu yitirmek, hatta ulaşılacak yeni dağ sırasının doruğunu bir süre hiç görememeye katlanmak gerektiğini biliyoruz. Ve bizi asıl tehdit eden tehlike hayali bir devamlılığa inanmak değil, tersine, "artık

göremediğimize göre o dağlar mevcut olmasa gerek" diye düşünüp yürüyüşümüzü yarıda kesmenin gerektiği kanaatine varmaktır. Tarihselciliğin reddini ve ilerleme toplumbilimlerinin bunalımını hiç çekincesiz kabul ediyorum; ama bireysel ya da kolektif kimlik saplantısına teslim olmanın da en az akılcı bir fondaman-talizme kaymak kadar tehlikeli olduğunu düşünüyorum.

Bir kez daha, maddeci modernlik yaklaşımının, özellikle de "irtica"ların arttığı bir dönemde, özgürleştirme erdemini korudü"-ğunu, ama artık bir kültürü ve bir toplumu örgütleyecek kapasitesinin kalmadığını kabul etmemiz gerekir.

Kitabımın bu ikinci kısmının temel izleği olan modernlik fikrinin çözülmesi bizi giderek daha tehlikeli çelişkilere iter. Kamu yaşamıyla özel yaşam birbirinden ayrılıyor; toplumsal bağıntılar alanı, tikel kimlikleri ve dünya düzeyindeki mübadele akımlarını yüz yüze bırakarak, çözülüyor. Bir yanda, herkes kendi öznelliğinin içine kapanıyor, ki bu, en iyi olasılıkla öbürü'nün unutulması, daha sık görülen biçimiyle ise yabancı olanın reddi sonucunu doğuruyor. Öte yanda, mübadele akımları istikrarlı bir biçimde merkezi konumdaki ülke ve grupları güçlendiriyor ve hem ulusal hem de uluslararası düzeyde İkilileş-meleri daha da derinleştiriyor. Bunlar sanayi toplumunu allak bullak etmiş olan toplumsal çatışmalardan çok daha derin çelişkiler. Cinsellik, tüketim, işletme ve ulus giderek birbiriyle eklemleneceğine, birbirine çarpan ya da birbirini bilmezlikten gelen ayrı dünyalar oluşturuyor. Bunların arasındaki kamu alanı boşalıyor ya da

rakip çetelerin birbirleriyle çatıştığı, şiddetin zincirden boşandığı bir boş

arsaya dönüşüyor.

Kaçınılmaz, hatta özgürleştirici olduğunu bildiğimiz klasik akılcı görünün çözülmesiyle toplumsal yaşamın örgütlenme ilkeleri -ki bunlarsız, bizatihi adalet ve Özgürlük de olanaksız bir hale gelir- nasıl bağdaştırılabilir? Aynı zamanda, hem tahakkümcü bir evrenselciliğin, hem de ayrım ve ırkçılıkla

yüklü bir çoğulkültürcü-lüğün elinden kurtulma yöntemi var mıdır? Çıkar ve gücün egemenliğiyle birlikte (aynı zamanda da onca totalitarizmi salgılamış olan) öznelliğin diktatörlüğünü de ortaya çıkaran Özne'nin yıkılmasının elinden nasıl kurtulabiliriz?

Kimi aceleci akim, faşizm, komünizm ve Üçüncü Dünyacı milliyetçiliğin üstesinden gelmiş olan "Batılı" değerler çevresinde birleştiğini düşündükleri dünya, gerçekte nesnel dünyayla öznel dünya, sistemle edimciler arasmda parçalanmış durumdadır. Dünya piyasası mantığıyla bir kültürel kimlik adına konuşan iktidarların birbirlerine karşı dikildikleri görülüyor. Bir yanda, dünya küreselleşmiş gibi duruyor; öte yanda görünürde çoğulkültürcülük sınırsız. Bu parçalanmaların gezegenimiz açısından çifte bir tehdit oluşturduğunu görmemek mümkün mü? Piyasa yasası, toplumları, kültürleri ve toplumsal hareketleri ezerken, kimlik takıntısı, insanları ancak baskı ve fanatizmle ayakta durabilen topyekûn bir siyasal keyfiliğin içine kapaüyor. Bizi modernliği yeniden tanımlamaya iten yalnızca düşünceler tarihi üzerine akıl yürütmemiz değildir; ayrılmış olanı, evrenin yitik birliği Özlemine teslim olmaksızın, yeniden birleştirmemizi zorunlu kılan, iki kültür ve iki iktidar türünün çıplak çarpışmasıdır. Aydınlanma'nın getirdiğinden daha iddiasız ama kültürlerin ve bireylerin mutlak çeşitliliğine direnebilecek yeni bir modernlik anlayışını tanımlayamazsak, Eski Düzen'le-rin yıkılışı ve sanayileşme sırasında yaşanmış

olanlardan çok daha şiddetli tufanlar yaşayacağız demektir.

I

ÜÇÜNCÜ KISIM

l

i

Öznenin Doğuşu

BOLUM I

Özne

Modernliğe geri dönüş

Her şey bizi dönüp dolaşıp şu soruya götürüyor: Modernlik akılcılaştırmayla, ya da, daha şiirsel olarak söylemek gerekirse, dünyanın büyüsünün bozulmasıyla özdeşleştirilebilir mi? Hem baskıcı, hatta totaliter "ilerlemecilikler"in, hem de, daha az ömürlü bir şimdiki zamanın içinde tükenen, ilerlemenin toplumda ve doğadaki hasarlarına kayıtsız kalan bir tüketim toplumunun egemenliğinde geçip giden bir yüzyılın sonunda karşı-modernist eleştirilerden de ders çıkarmak gerekir. Ama, bunu yapmak için, önce geri dönmemiz, modernliğin doğası ve doğuşu üzerine sorular sormamız gerekmez mi?

/Akılcı modernliğin utkusu, aklın utkusuna karşı direndiği izlenimini veren ne varsa, onu reddetti, unuttu ya da baskıcı birtakım kurumların içine hapsettik Pekiyi, ya devlet adamı ve kapitalistin o kendini beğenmişliği modernliğe hizmet etmek yerine, tıpkı devrimci avangardların halkların kurtuluş hareketlerini toplumsal ya da ulusal düşmanlarının yaptığından daha kesin biçimde yıktıkları gibi, modernliğin büyük bir bölümünü, hatta belki de esas bölümünü ortadan kaldırmışsa?

Bizi sahte yanıtlardan başka hiçbir yere götürmeyen yollardan birkaçını, hiç zaman yitirmeden kapatmamız daha doğru olur. Bunlardan ilki de karşı-

modernliktir. Günümüz dünyası modernlik fikrini kabul etmekte, onaylamaktadır/Kendi geleneğinin, toplumsal örgütlenme ya da dinsel inanç biçimlerinin içine kapanmış bir cemaate çağrıda bulunanlar bir avuç ideolog ve despottan ibarettir. Neredeyse tüm toplumlar, yeni üretim, tüketim ve iletişim biçimlerini barındırır/ Saflığa, özgünlüğe övgü giderek daha ya-226

paylaşır ve yöneticiler pazar ekonomisinin duhulünü istedikleri kadar aforoz etsinler, insanlar bu ekonominin cazibesine kapılır; tıpkı Müslüman ülkelerin yoksul işçilerinin Körfez'deki petrol alanlarının veya Orta

Amerika'nın küçük memurlarının Kaliforniya veya Teksas'ın cazibesine kapılması gibi. Bir ulus ya da toplumsal bir kategorinin evrenselci ve yıkımcı bir modernlikle mutlak bir kültürel farklılık arasmda tercih yapma durumunda olduğunu iddia etmek, bu iddianın ardındaki tahakküm çıkarları ve stratejisini gözlerden gizleyemeyecek kadar kaba kaçar/hepimiz modernlik teknesine binmiş durumdayız ama aslolan gemide forsa olarak mı, yoksa, birtakım olası ve kaçınılmaz kopmaların bilincinde olarak ellerinde bagajlarıyla yolcu olarak mı bulunduğumuz/Simmel

"ya-bancı"yı modernliğin simgesi, adeta logo'su olarak sunar; günümüzdeyse seçilmesi gereken logo (simge) göçmen işçi olacaktır, hem belleğiyle, hem de tasarılarla dolu bir yolcu olan, kendini geçmişle geleceği, kültür mirasıyla mesleki ve toplumsal uyumu bağdaştırmak için gösterdiği çabada keşfeden ve oluşturan göçmen işçi...

^Kesinlikle seçmememiz gereken ikinci yol ise "havalanma" imgesinin gösterdiği yoldur. Sanki modernliğe giriş bir çaba gerektirir, adeta geleneğin toprağından şiddetli bir koparılma sonucunu doğururmuş, sonra da, dalgalanma ve tehlikelerin ardından bir seyir hızına, gevşemeye, varış noktaları kadar hareket noktalarını da unutmaya ve sıradan gerekliliklerden sıyrılmanın getirdiği doyuma olanak sağlayan belli bir istikrara ulaşırmış gibi... Her ülke, bolluğun, demokrasi ve mutluluğun rahatlığına kavuşmadan önce zorlu çabalarla dolu bir yüzyılı kendi kendine dayatmak zorunday-mışçasına, bu fikir günümüzde iyice yaygındır/ İlk sanayi ülkeleri, bu fırtma bölgesinden çoktan çıkmışlar; Japonya ya da Asya'daki birtakım başka ülkeler gibi yeni sanayi ülkeleri henüz o çabanın içindeler, bir sürü başka ülke ise sabırsızlıkla modernliğin bu çile-hanesine girmeyi bekliyorlar. İktisadi büyümenin evrelerine ilişkin bu iyimser görü, yüz yıldan bu yana altüst olan, parçalanan ve açlıktan ölenlerin sayısının giderek arttığı günümüz dünyasına ilişkin daha gerçekçi bir yargının karşısmda direncini yitirir.

;'jjçüncü bir yol bizi tam bir^cj^maza^ötürür: Bu, modernliği bireycilikle, Louis Dumont'un "holist"„olarak nitelediği sistemlerin yok olmasıyla özdeşleştiren çıkmazdır. Altsistemlerin işlevsel farklılaşması, özellikle de siyasetle dinin ya da ekonomiyle siyasetin birbirinden ayrılması, bilim,

sanat, özel yaşam dünyalarının oluşması, tabii ki modernleşmenin koşullarıdır, çünkü bu koşullar bir

düzenin sürekliliğini sağlayan ve değişime muhalefet eden toplumsal ve kültürel denetimleri parçalar. Modernlik özgür araştırma ruhuyla özdeşleşir ve her zaman, Bertolt Brecht'in Galiîeo Gali-lei'nin Yaşamanda kesinlikle söylediği gibi, mevcut iktidar aygıtla- ? rının öğretisel ruhu ve savunmasının oluşturduğu engele çarpar. Ama, şunu tekrar etmek gerekir ki, hiçbir şey modernliğin belli bir modernleşme kipiyle, yani iktisadi etkinliğin o aşırı özerkleşmesiy-le tanımlanan kapitalizmle özdeşleştirilmesine izirry^nrıez/Fran-sa'dan Almanya'ya, Japonya ya da İtalya'dan Türkiye, Brezilya ya da Hindistan'a, tarihsel deneyim, tam tersine, devletin modernleşmedeki neredeyse genelleşmiş rolüne işaret eder.

-Alt sistemlerin birbirlerinden ayrıldığı doğrudur ama, bir o kadar doğru olan da bütünsel seferberliktir. Sanayileşmede bireyciliğin çok büyük bir rolü olmuştur, ama birlik isteği ya da ulusal bağımsızlık isteğinin rolü de aynı derecede önemlidir/Bu arada, protestanlıktaki "köle irade" (serf arbitre) ve yazgısalhk fikri bir bireycilik örneği olarak mı ele alınmalıdır? Rizikoların, yeniliklerin ve kâr düşüncesinin adamı olarak görünen, "yalnız" girişimci imgesinin gözde olduğu yer ABD ve sınırları açık olan yeni ülkelerdir.

Kapitalist sistemin birkaç merkezinin dışında modernleşme çok daha güdümlü, hatta otoriter yöntemlerle gerçekleşmiştir.

Tartışma, yalnızca başarıya ulaşan sanayileşme süreçlerinin tarihine değil, asıl, uzun zamandan beri otoriter, kayırmacı ya da bürokratik iktidara dönüşmüş

olan bir devlet iradeciliğinin yıkıntılarından kendilerini kurtarmaya çabalayan ülkelere ilişkindir. Gerek komünizm-sonrası ülkelerinde olsun, gerek çeşitli Latin Amerika ülkeleri, Cezayir ya da birtakım başka yerlerde, denetime bağlı ekonomi ve nomenklatura'nın getirdiği ayrıcalıklardan kurtulmanın tek yolu piyasa ekonomisidir. Ama piyasanın yerleşmesi, her ne kadar her şeye olanak verirse de, hiçbir şeyi düzene sokmaz/çö- zümlemez. Gerekli olmakla birlikte modernleşme için yeterli bir koşul değildir; geçmişin yıkımını amaçlayan, yani olumsuz bir adımdır, ama

rekabete dayalı bir ekonominin oluşturulması yönünde olumlu bir adım değildir. Mali spekülasyon, birtakım malların piyasada azalması, karaborsa gibi sonuçlar doğurabilir ya da düzeni bozulmuş bir ulusal ekonomi dahilinde yabancılara ait bazı modern "ayrı dünyalar" yaratabilir. Piyasa ekonomisinden mo-dernleştirici bir burjuvazinin eylemine geçiş ne otomatik ne de basittir ve devlet her yerde temel bir rol oynama durumundadır. Sonuç:

/Akılcılaştırma olmaksızın modernlik olmaz; ama kendisini, hem kendisi, hem de topluma karşı sorumlu hisseden dünya-için-228

de bir Öznenin olmadığı yerde de modernlik olamaz. Modernliği katıksız biçimde kapitalist modernleşme yöntemiyle karıştırmamak jgerekjr/

•Dolayısıyla geri dönüp üzerinde durmamız gereken asıl şey rriödernlik fikridir ve bu fikrin böylece kavranması zordur, çünkü sanki bir fikir değil de yalnızca olguların basit biçimde gözlenme-siymiş gibi, olgucu bir söylemin ardına gizlenmiştir. Halbuki modern düşünce, "niçin" üzerine değil de "nasıl"

üzerine sorular sorarak bilimsel ve teknik bir hale gelme uğruna, yaşanılmış

olanın ya da dünyaya gizemci veya şiirsel bir katılımın içine kapanmaktan vazgeçen bir düşünce değil midir? Modernlik fikri kendisini, bir kültürel oluşumun tam tersi olarak, yani nesnel bir gerçekliğin gözler önüne serilmesi olarak tanımlamıştır. Bu nedenle de adı konmuş bir halde olmaktan çok polemik bir biçimde ortaya çıkar. Modernlik karşı-gelenektir, sözleşmelerin, görenek ve inançların devrilmesi, tikelliklerden çıkılarak evrenselliğe girme ya da doğal durumdan sıyrılıp akıl çağma adım atmadır. Liberallerle marksistler akim kullanımına aynı biçimde güven duymuş, hep birlikte modernleşmeyi engelleyen şeyler olarak niteledikleri -bunlar,

marksistler açısından özel sektörün kârı, liberaller açısından da iktidarın keyfiliği ve korumacılığın tehlikeleridir-

şeylere karşı saldırılarını aynı biçimde yoğunlaştırmışlardır/

/Günümüzde modernliğin en görünür imgesi bir boşluk, kaypak bir ekonomi, merkezi olmayan bir iktidar, üretimden çok bir mübadele toplumu imgesidir.

Kısacası, modern toplum edimcileri olmayan bir toplumdur/Akla, ya da praxis'i kişisel olmayan bir tarihin yönüne göre davranan bir amili edimci olarak kabul edebilir miyiz? Lukacs burjuvaziyi, proletarya gibi tarihsel gelişmenin akılcılığı yönünde değil de kendisi ve kendi çıkarları yönünde davrandığından ötürü, tarihsel bir edimci olarak kabul etmediğinde çelişkilerin en âlâsına düşmez mi? Tam tersini ele alacak olursak, konjonktürü ve piyasanın belirtilerini okumasını bilen bir maliye ya da hatta sanayi işlemcisini edimci olarak kabul edebilir miyiztJMp-dern düşüncenin gözünde bilinç, her zaman için yanlış bilinçtir ve Fransa'da, modernist ideolojinin geç ve aşırı bir ifadesi olarak ortaya çıkan, herkese açık okul, gayet mantıksal bir biçimde, kişiliğin oluşumuna karşı bilimsel bilgiye ayrıcalık tanımıştır. Militanlık döneminde, devlet okulunun kurduğu düş, çocukların aklından inançları ve ailenin etkilerini çekip çıkarmak olmuştur, ama kısa süre sonra, bu amaca ulaşamayınca, inançların, bilimin ve gerek coğrafi gerekse toplumsal hareketliliğin etkisiyle eninde sonunda

mutlaka yok olacağım düşünerek, özel dünyayla, yani dinin ve ailelerin dünyasıyla silahlı bir barış yapmakla yetinmiştir.

Böylece modernlik fikri, kabul etmediği şey ve bizzat kendisini tanımlamayı reddetme yöntemiyle, bize araştırmamız gereken yeri gösterir: Modernlik acaba yalnızca olumsuz bir biçimde mi tanımlanacaktır? Yalnızca bir özgürleştirme midir? Kendisine ilişkin bu tasarım, modernliğin gücünü artırmakla birlikte, üretim dünyası üreme dünyası karşısında üstün gelir gelmez de, hızla tükenmesine neden olmuştur. Dolayısıyla bugün yapılması gereken, belki de, modernliği olumsuzdan ziyade olumlu olarak, reddettikleriyle değil de olumladıklarıyla/doğruladıklarıyla tanımlamaktır. Acaba, yalnızca eleştirel ve Özeleştirel olmayan bir modernlik düşüncesi yok mudur^

Öznelleşme

Yamızca'akıj^dı^J^u^sisini dağıtan akıl, inancın yerini ala&Jbilim ve üreme toplumunun yerini alan"üretim toplumu imgesiyle' -bu görü, herşeye kadir bir tanrı, bir Yaradan imgesinin dayattığı erek çiliğin, yerini kişisel olmayan sistem ve süreçlere bıraktığının ha bercisi olmuştur- yetinebilir miyiz? Eğer söz konusu, olan,, jüzim dünyaya ilişkin tasarımımız ve bilgi kipimizse, evet, yetinebiliriz, çünkü yüzyıllardan bu yana, hiçbir şey bilimsel bilgi konusunda kuşkuya düşmemize olanak vermemiştir. Ama bu, bizim modern lik, ya da daha belirgin olarak dünyanın büyüsünün bozulması olarak adlandırdığımız şeyin yalnızca yarısına tekabül eden Doğa nın değil de insanın eyleminden yana bakacak olursak bu İmge tamamiyle değişir. Geleneksel toplumda, insan, kişisel olmayan güç lere ya da üzerinde hiçbir söz ya da karar hakkı olmayan bir yazgı ya tabidir; özellikle de eylemleri, ancak (en azından Batı dünyasın da) anlaması gereken akılcı bir dünya olarak tasarlanan bir düzene uymak zorundadır. Kutsallık dünyası, aynı zamanda, hem bir tanrı ya da birçok tanrısal güç tarafından yaratılmış ve can verilmiş, hem de anlaşılabilir bir dünyadır. Bizim modernliğimizin alaşağı ettiği, gizli güçlerin olumlu ya da olumsuz niyetlerinin keyfine bağlı bir dünya değil, bir yandan tanrısal bir özne tarafından yara tılmış olan, öte yandan da akılcı yasalara göre düzenlenen bir dün yadır/Öyle ki, insanın en üstün görevi yaradılışı gözlemlemek ve yaradılış yasalarını keşfetmek ya da görünüşlerin ardındaki fikirle ri bulmaktır/l^jdaejL^düjvya^ modernlik aklın

utkusuna indirgenemez, o, aslında, tanrısal özneyle doğal bir düzen arasındaki ilişkinin ortadan kalkması, yani nesnel bilgi düzeniyle özne düzeninin birbirinden ayrılmasıdır" diyordu. Descar-tes'ın, aynı zamanda hem Hıristiyan düşüncesinin mirasçısı, hem de modernliğin muamma dolu kahramanı olmasını sağlayan bu ikilik değil midirr Modernlikte ilerledikçe,

modern öncesi görülerde birbirine karışmış olan özneyle nesneler birbirlerinden daha çok ayrılırlar./

^Modernlik, uzun süre, yalnızca araçsal akılcılığın etkililiğiyle, yani bilim ve teknik sayesinde dünyanın denetiminin olanaklı kılınmasıyla tanımlandı. Bu akılcı görü her halükarda reddedilme-melidir, çünkü tüm holizmlere, totalitarizmlere ve gericiliklere karşı en güçlü eleştirel silahı oluşturan bu görüdür. Ama modernliğe ilişkin tam bir fikir vermez; hatta modernliğin yarısını, yani özgürlük ve yaradılış olarak insan öznesinin ortaya çıkışını gizlemiş^hm/ , J Modernliğin tek bir çehresi değil, birbiriyle karşılıklı konumlanan iki çehresi vardır ve bunların arasındaki diyalog modernliği oluşturur. O iki çehre de akılcılık ve öznelleşme 'dir/Gianni Vattimo (s. 128) Hölderlin'in dizelerini aktarır: VoİTVeardienst, doch dichte-risch woh.net / der Mensch auf dieser Erde (Başarmayla yükümlüdür, ama insan yine de bu dünyada şiirsel olarak yaşarjjjej&nik eylemin başarıları insanın yaratıcılığını unutturmamalıdır.

Akılcılaştırmayla öznelleştirme, tıpkı birbirlerinin tersi şeyler söyleyen ama aslında birbirlerini tamamlayıcı yönleri daha güçlü olan Rönesans'la Reform gibi, aynı zamanda ortaya çıkarlar. Hümanistlerle Erasmus'çular bu parçalanmaya direnmiş ve aynı zamanda hem bilgiyi, hem imanı savunmak istemişler ama modernliği tanımlayan büyük kopma tarafından sürüklenmişlerdir. O zamandan sonra, bilimselciliğin ısrarlı girişimlerine rağmen dünyada birlik kalmayacaktır; insan, kuşkusuz doğaya aittir ve nesnel bir bilginin nesnesidir ama aynı zamanda da özne ve öznelliktir. Modernlik öncesi görüde mevcut olan tanrısal logos, yerini hem bilimsel yasanın kişisel olmayan özelliğine, hem de, aynı zamanda Öz-ne'ye ait olan Özne/Ben'e bırakır; tıpkı eylemin yapıdan ayrışması gibi, insanın bilgisi de doğa bilgisinden ayrılır. Klasik, "devrimci"

modernlik görüşü yalnızca akılcı düşüncenin özgürleşmesini, tanrıların ölümü ve erekçiliğin yok oluşunu dikkate almıştırjf

\Özne'den ne anlaşılıyordu? Her şeyden önce akılcı ve insan düşüncesi tarafından anlaşılabilir yasalarla yönetilen bir dünyanın yaratılmasıydı anlaşılan. Öyle ki, insanın özne olarak oluşumu, en güzel eğitim programlarında görüldüğü gibi, akılcı düşüncenin öğ-

renümesi, ve yalnızca akim yönetimine boyun eğmek üzere geleneğin ve arzunun baskılarına direnebilme gücüyle özdeşleştirildi. Bu durum, tarihsel gelişmeyi, olgusal (pozitif) düşünceye, mutlak Tin'e ya da üretim güçlerinin serbest gelişimine doğru gidiş olarak gören tarihselci düşünce açısından da aynıdır.

Horkheimer'ın nesnel akim dünyası olarak adlandırdığı ve özlemini çektiği dünya işte buduriModernlik tam da bu nesnel akim çöküşü ve öznelleş-meyle akıkılaşmanın birbirinden ayrılmasıyla özdeşleştiğine göre, Horkheimer'la pek çok başka düşünürün modern dünya konusunda karamsar bir yargıya varmamaları olanaksızdı. Modernliğimizin dramı, bizzat kendisini oluşturan iki yarıdan biriyle mücadele ederek, yani. bilim adma özneyi kovarak, Descartes döneminde ve bir sonraki yüzyılda hâlâ yaşayan Hıristiyanlığın katkısmı reddederek, akıl ve ulus adına, Hıristiyanlıktaki ve doğal hukuk kuram-larındaki (Atlas Okyanusu'nun her iki kıyısında da insan ve yurttaş hakları beyannamelerini doğurmuş olan) ikiciliğin mirasım yıkarak gelişmiş olmasında yatar. Öyle ki, aslında modernliğin temel bir bölümünün yıkılışı hâlâ modernlik olarak adlandırılmaktadır.

^Modernlik, ancak özneyle aklın, bilinçle bilimin etkileşimiyle mevcutken, bize, bilimi yüceltmek için özne fikrinden vazgeçmenin, aklı özgür kılmak için duygu ve imgelemi susturmanın, tutkularla tanımlanan toplumsal kategorileri, yani kadınları, çocukları, emekçiler ve sömürgeleştirilmiş olanları, akılcılıkla özdeşleştirilen kapitalist bir seçkinler grubunun boyunduruğu altına sokmanın gerektiği fikri dayatıldı.

^Modernlik çoğul bir dünyadan, bol miktarda tanrısal gücün varlığından, bilim tarafından ortaya çıkarılan bir dünya birliğine geçiş değildir; tam tersine, mikrokozmosla makrokozmosun, evrenle insanın etkileşiminden, Montaigne'in Denemeler 'inden sonra Descartes'ın Cogito'sunım getirmiş olduğu ve XVIII.

yüzyılda burjuva duyguları ve bireyciliğinin istilasıyla kısa zamanda daha da genişleyecek olan bir kopmaya geçişe işaret eder. Modernliğin yıldızı bilimle birlikte parlar ama utkusu, insanın tutumları artık dünyanın düzenine uygunluk açısmdan değil de, bilinç tarafından -bu bilinç "ruh" olarak adlandırılsın ya da adlandırılmasın- düzenlenmeye başladığından

itibaren kesinleşir. Özgürlüğe ve insanın kendi yaşamını sorumlu bir biçimde yönetmesine yapılan çağrı, ilerlemeye ve akla ya da bunların silahlı eli olan devlete hizmet etme yönündeki çağrıya oranla daha modern bir yaklaşımdır. Modernlik bir şeye uygun davranma idealini reddeder; bunun tek istisnası, uyulması gereken örneğin özgür eylem olduğu durumdur - tıpkı,

babasının iradesine boyun eğen ama Varlık'tan sıyrılarak varoluşa giren, bir yaşam Öyküsünü sürdürmek, herkesin başkalarını, yasayı ya da dünya düzenini sevdiği gibi değil de, kendisini sevdiği gibi sevmesi gerektiğini öğretmek için Varlık'tan çıkan İsa örneğinde olduğu gibi.

; Modernliği yalnızca akılcılıkla özdeşleştirmek isteyenler, Öz-n^îen, yalnızca o Özneyi bizzat aklın kendisine indirgemek ve kişisellikten sıyrılmayı, insanın kendi kendisini feda etmesini ve doğanın ya da tarihin kişisel olmayan düzeniyle özdeşleşmesini dayatmak için söz ederler. Modern dünya ise, tersine, giderek daha yoğun bir biçimde, Özgürlük olan, yani, bireyin kendi eylemleri ve durumuna uyguladığı ve davranışlarını kendi kişisel yaşam öyküsünün bileşenleri olarak algılaması ve hissetmesini, bizzat kendisini bir edimci olarak algılamasını sağlayan denetimi iyiliğin ilkesi olarak ortaya koyan bir Özne'ye gönderide bulunur. Özne, bireyin edimci olarak davranma ve edimci olarak kabul görme istencidir^/

Birey, Özne, edimci

Birey, Özne ve edimci terimlerinin birbirlerine oranla tanımlanması gerekir; bunu da ilk kez, özellikle ikinci döneminde, Benin oluşumunu, Üstben'in, aynı zamanda da ait olduğu Bu üzerindeki eyleminin nihai ürünü olarak çözümlemekle, Freud yapmıştır. Modernlik öncesinde insan bilgelik

arayışındaydı ve içinde kişisel olmayan güçlerin, örneğin yazgısının, kutsallığın, ama aynı zamanda da aşkın devindiğini duyun^aı^rlî^gaşarn^a ulaşan modernlik, dünyaya böylesine bir boyun eğmenin yerine toplumsal bütünleşmeyi koymak istedi. İnsan sahip olduğu, emekçilik, doğurganlık, askerlik ya da yurttaşlık rollerini yerine getirmeli, kolektif yapıta katkıda bulunmalı ve kişisel bir yaşamın edimcisi olacağına kolektif bir yaşamın amili olmalıydı. Bu, gerçekte, eskinin gökyüzü gözlemcilerinin akılcılığına yeni bir biçim, bireysel öznenin oluşumuna katkıda bulunan her şeyi, her zamankinden çok daha fazla ezen teknik bir dünyanın oluşumuyla somutlaşan yeni bir biçim vermeye çalışan bir yarı-

modernliktir.^fiireyse] öznenin ortaya çıkması için, klasik çağın dilini kullanacak olursak, akim duyulara galip gelmesi değil, tersine, bireyin kendisinde, özne olma istencinin yanı sıra bir Ben'in var olduğunu kabul etmesi gerekir. Modernlik, insanın doğa içinde olmaktansa, kendi içinde var olan doğayı kabul etmesiyle başarıya ulaşırjf Özne, ancak, yaşam bireyde direnişe geçtiği ve çi-karılması gereken bir şeytan olarak değil de libido ya da cinsellik olarak kabul görüp, yaşanılan uzam ve zamanların çoğulluğunun Ötesinde, bir şeyler kurma çabasına dönüştüğü - dönüştürülmekten ziyade dönüştüğü- ölçüde üretilmiş

olur^Birey, yaşamla düşüncenin, deneyimle bilincin birbirine karıştığı tikel bir birlikten başka bir şey değildir. Özne, Ben'den Özne/Ben'e geçiş, yaşantı üzerinde, o yaşantının kişisel bir anlamı olması, bireyin, toplumsal ilişkileri dönüştürerek ama asla hiçbir grupla, hiçbir toplulukla özdeşleşmeden dönüştürerek, o ilişkilerin içine giren bir edimciye dönüşmesi için kurulan bir denetimdir. ÇünkütegUmci, toplumsal örgütlenme içinde sahip olduğu yere uygun olarak davranan kişi değil, içinde yer aldığı maddi, özellikle de toplumsal çevreyi, işbölümünü, karar yöntemlerini, yönetim ilişkileri ya da kültürel yönelimleri dönüştürerek, değiştiren kişidir. Sağ ve sol işlevselcilikler yalnızca durum mantığından ve toplumun yeniden üretilmesinden söz eder. Oysa toplum, sürekli ve istikrarlı bir biçimde, üstelik giderek daha fazla İvme kazanarak değişir; öyle ki durum diye adlandırılan şey bugün, kişisel olmayan, iktisadi ya da teknik bir mantığın ifadesinden çok siyasal bir yaratımsJUfc/J

Karl^Marx'tan Fernand Braudel'e değin çeşitli örneklerde görüldüğü gibi, liberal kapitalizmin utkusu üzerine düşündüklerinde toplum birimleri tarafından geniş çapta kabul gören, maddi bir alt-yapınm siyasal ve ideolojik üstyapılara kumanda ettiği fikri, artık, siyasal devrimlerin, totaliter rejimlerin, refah devletlerinin ve kamu alanmm çok geniş bir alana yayılışının egemenliğindeki bir yüzyılın gerçeğine tekabül etmiyor/ Dolayısıyla toplum bilimlerinin eski belirlenimci dillerini terk ederek, gitgide daha sık bir biçimde toplumsal edimcilerden söz etme eğiliminde olmaları doğaldır/Çalışmalarımda istikrarlı bir biçimde toplumsal edimcilerden söz ettiğime ve toplumsal sınıf fikri yerine toplumsal hareket fikrini koyduğuma göre, bizzat ben de bu değişime yabancı sayılmam. Toplumsal edimci fikri özne fikrinden ayrılamaz çünkü eğer edimci artık toplumsal bünye dahilindeki yararlılığı ya da kutsal buyruklara uygun davranışıyla tanımlanmıyorsa, ona yol gösteren ilkeler de, °ir özne olarak oluşmak, özgürlük alanını genişletmek ve korumak olacaktır, öyle değil mi?,VQzne_veiedimci birbirlerinden ayrılamaz; ikisi birlik olup, edimciyi, akılcı -dolayısıyla da hesaplanabilir ve ^görülebilir- bir öz-çıkar arayışına indirgemekle sistem mantığına/ edimci mantığı karşısında yeniden avantaj sağlayan bireyciliğe ^arşı direnirler. Modern toplumda, böylece, edimcinin Özne tarafından üretilmesi başarısızlıkla sonuçlanabilir. Birey, Özne ve

edimci birbirlerinden uzaklaşabilirleri Çoğu zaman yakalandığımız uygarlık hastalığı işte tam da budur. Bir yandan narsisik bir bireycilik yaşarız; öte yandan, -sözcüğe eskiden verilen anlamla- bir varlık ya da özne özlemi duyar ve bu terime estetik ya da dinsel ifadeler yükleriz; bir başka yönden de "kendi işimizi yaparız", rollerimizi yerine getirir, bizden beklendiği gibi tüketir, yolculuk yapar ya da oy veririz. Birkaç yaşamımız birden vardır ve bu Ben'in kendi kimliğimize ters düştüğü duygusunu öyle güçlü biçimde yaşarız ki, kimliğimizden, ya bir uyuşturucu aracılığıyla ya da, en basitinden, gündelik yaşamın zorlamalarına tabi olarak kaçarız.

Özne, artık evrensel olanın -buna ister doğa yasaları, ister tarihin anlamı ya da tanrısal yaratım adı verilsin- bizdeki mevcudiyeti değil, Kendi'nin edimciye dönüşmesi için bir çağrıdır, öz-ne/Ben'dir, kişisel yaşamın bir yandan Bu'yla, libidoyla, öte yandan da toplumsal rollerle dolu olduğunu asla unutmaksızın, Özne/Ben deme çabasıdır. Özne asla utku kazanmaz. Öyle bir yanılsamaya kapılmışsa, bu, hem bireyi, hem de cinselliği ve toplumsal rolleri silip atmış ve yeniden Üstben'e, yani bireyin dışma çıkarılmış Özne'ye dönüşmüş

olduğu anlamma gelir. Yasa haline gelerek, yani en dışsal, en kişisel olmayan şeyle özdeşleşerek kendi kendini yıkar.

{Özneİleşme Özne'nin bireyin içine girmesi, dolayısıyla da bireyin -kısmen-

Özne'ye dönüşmesidir. Eskiden dünyanın düzeni olan şey tutumların yönlendirilme ilkesi haline gelir. Öznelleşme, bireyin aşkın değerlere tabi. olmasının tam tersidir: Eskiden, insan Tanrı'da kendi izdüşümünü buluyordu; ama artık, modern dünyada kendisi değerlerin temeli haline gelir, çünkü ahlaklılığın ana İlkesi özgürlük kendi kendisinin ereği olan bir yaratıcılık olmuş ve tüm bağımlılık biçimlerine karşı çık^nıgtgv^j

^Öznelleşme, kişisel tutumlarla toplumsal rollerin ilişkisi tarafından tanımlanan; toplumsal etkileşimler ve toplumsallaşma amillerinin eylemiyle oluşturulan Ben'i yıkarJİJen^arçalanır: Bir yanda Özne, öte yanda Kendi (Soi-seîf) yer alır-. Nasıl ki Özne bireyle özgürlüğü birleştiriyorsa, Kendi de doğayla toplumu birleştirir^ Freud'un öğretmiş olduğu gibi, Özne -ki Freud Özne'yi Üstben'in dışında pek net olarak kavramıyordu- Kendi'ye, yani Bu'ya bağlıydı, buna karşılık çözümlenmesi, yanılsamaları parçalayacak olan bir Ben'le kopma halindeydi.^Özne, bedenin karşıtı olan ruh değil, toplumsal ve kültürel düzen tarafından dayatılan tasarımlar ve kuralların karşıtı olarak, bedene ruhun verdiği anlaradır/Özne, aynı zamanda hem Apollon'cu, hem de Dionysos'çudur.

\Hicbjyr_4ey, Üstben bilinci kadar, yani içe bakış ya da kimlik takıntısının en aşın biçimi olan narsisizm kadar Özne karşıtı değildir. Özne, vicdan azabını olduğu kadar, vicdan huzurunu da kıraç** Ne suçluluk duygusuna ne de ben'den haz duymaya çağrıda bulunur; bireyi ya da grubu, kurulu

düzene ve toplumsal belirlenimciliklere karşı verilen bitmek bilmez mücadeleler dolayımıyla kendi Özgürlüğünü aramaya iter. Çünkü^birey, ancak, kendisine direnen </?:> Öz yapıtlarının denetimiyle Özne olur. O direniş, akılcılaştırma_ol-duğu takdirde, olumlu bir direniştir, çünkü Akıl aynı zamanda da özgürlüğün aracıdır; ama akılcılık, efendilerin, modernleştiricile-rin, teknokrat ya da bürokratların denetimindeyse ve onlar tarafından, üretim ya da tüketim araçlarına dönüştürdükleri kişilere kendi iktidarlarını dayatmak için kullanılıyorsa, bu kez direniş olumsuz, bir nitelik taşır,,'

Özne/Ben ile Kendi arasındaki bu ayrım, yalnızca kurallar ve toplumsal rollerin tanımının değil, aynı zamanda da, Özne/Ben'in tanrılar dünyasına geri dönmesini ve Kendi'nin Bu'nun kucağına düşmesini engelleyebilmek için Özne/Ben'le Kendİ'yi birleştirmeye çalışan ben bilincinin de sürekli saldırısına uğramıştır/XVL yüzyılın başından beri hümanizm kendisini tanrılarla doğa, imanla Kilise, Özneyle bilim arasındaki uzlaşma arayışıyla özdeşleştirmiştir; bunun en yüce ifadesi Montaigne'de karşımıza çıkar. Ama bu ihtiyat ve bilgelik dersi, gerekli kopmalar ve modern bireyin benimsediği -ki bu durum modern bireyin sürekli, kurulu düzeni altüst etmesi sonucunu doğurmuştur- Özne olarak ben'in aranmasından üstün tutulamaz. Özne'nin içe dönüşe, Kendi'nin de tümüyle dayatılan toplumsal rollere doğru geri adım attığı anda toplumsal ve kişisel yaşamımız tüm yaratım gücünü yitirir ve yalnızca, yapıt ver-rne konusundaki iktidarsızlığımızın yerini çeşitli anılarla doldurduğumuz post-modernbir müzeye dönüşür.--'

V._Mîchel Foucault'nun öznelleşmeyi uyruklaşma (boyun eğme) olarak gördüğünü anımsatmış tim. Toplumsal denetimin daha da !yı duhul edebilmesi, yalnızca kasları değil, yüreği, tini ve cinsel organı da eline geçirmesi için, içerideki insanı, bazılarının deyişiyle psikolojik" insanı oluşturmak gerektiği söylenmiştir. Ama öznelliğin böylece saptırılması, hiçbir biçimde öznenin doğuşunun yerini alamaz ya da temel anlamını oluşturamaz. Öncelikle, totalitariz-Inin yerleştiği yerde, ona karşı harekete geçen ana direniş gücü öz-n^ye çağrı, yani dinsel bir biçim alsın ya da almasın, ister Soljenit-Su^, ister Sakarov adıyla anılsın, inanç ahlakı olmuştur. Yüz yıl Ön-ce, VVeber, kanaat ahlakının karşısmda sorumluluk ahlakmm utku-236

suna çağrıda bulunuyordu. Bugün ise, hayranlık duyduğumuz kişiler, iyi işçi, iyi yurttaş ve yararlı köle olmayı reddedenler ve bir dinsel inanç ya da insan hakları adına başkaldırmış/ayaklanmış olanlardır. Baskıcı modernleşmeye karşı bu direniş, yalnızca mo-dernist olamaz; ilk sanayileşme döneminin sosyalistleri gibi, kapitalist kârın akıl dişiliği karşısında modernliğin utkusunu işçi hareketinin getireceğini söylemek yeterli değildir. Eksiksiz baskıya karşı direnmek için eksiksiz özneyi, yani dinsel mirası ve çocukluk anılarını, fikirleri ve cesareti harekete geçirmek gerekir. Max Hork-heimer, "Arturo Ui'nin dayanılabilir yükselişi" karşısında Alman entelektüelleri ve siyasal militanlarının yetersizliğine gönderide bulunarak "Aklı savunmak için akıl yeterli değildir" demekle yüzyılımızın en derin fikirlerinden birini dile getirmiştir. Kardinal Lus-tiger'in Anılarımda kendine malettiği bu tümce, Aydınlanma ideolojisinin kendisinden aşırı derecede emin olan akılcılığıyla bağları koparır. Adeta, özneye yeniden bir çağrıdır; gelenekselle modern olan arasındaki karşıtlığa temel bir önem verilmesinin reddidir. Ni-etzsche ve Freud'un, insanda, en eski mitos ve inançlarm varlığını bularak ve akılcı yapıtlarını, bilinçli ve örgütlü varlıklar olarak insan ve topluma ilişkin sözde-modern -ya da, en azından, ilkmo-dern- görüşlerin çürütülmesinden ayırmayarak yeniden keşfetmiş oldukları da işte budur. Totaliter devletler tarafından dayatılan otoriter modernleşmenin yarattığı felaketleri yaşamaya başlamış olduğumuzdan dolayıdır ki, bugün, modernliğin temel kahramanı olan öznenin ancak, toplumsal rollerin bireysel taşıyıcısının da, evrene Tanrı şeklinde yansıtılmış olan öznenin geçmiş görüntülerinin de, bilinç tarafından, kendi kendini kişi olarak kurmanın varolan istencinden ayrılmadığı takdirde üretilebileceğini biliyoruz.

Ahlaksal ilke olarak özne fikri, Platon'dan rational choice ideolojisi*yandaşlarına değin pek çok yerde mevcut olan, tutkuların akıl tarafından denetlenmesi fikrinin olduğu kadar, iyiliğin toplumsal görevlerin yerine getirilmesi olarak kavranışının da karşısında yer alır. Hatta birbirinin karşıtı bu üç yaklaşımı, ahlaksal düşünceler tarihinin birbirini izleyen

evreleri olarak tanımlayabiliriz. Bu durumda, ilk önce, dünyanın bir düzeninin mevcut olduğu fikri ve bu fikrin bir bileşeni olarak da bu düzenin akılcı olduğu varsayımı yer alır. Bu bağlamda, en üstün tutum, bireyin dünyanın düzeniyle uyumlu olmasmı sağlayan tutumdur. Dünyevileşme, nesnel aklı salt öznel akıl olmaya indirgediğinden dolayı, bu görüşü zayıflatır. O zaman da ortaya çıkan, tutumların değerinin toplumsal yararhlıklarıyla, yani herkesin ortak yarara katkısıyla ölçüldüğü

görüşüdür. Ancak, bu toplumsal ahlakçılık, eleştirel düşünürler, özellikle de Marx ve Nietzsche tarafından mahkûm edildikten sonra, bireyin özne olduğunun olumlanması temel bir yere sahip olacaktır; ama asıl temel yere sahip olma şansı, herkesin bireysel arzularını özgürce yaşama hakkı dışında ahlak ilkesi tanımayan -ki bu, her tür normu, dolayısıyla da yaptırımı silme sonucunu doğuran ve uygulandığı takdirde (yani adam öldürme ve tecavüz olayları mahkûm edilmediği takdirde) şiddetli tepkiler doğuracak ve bu durumda doğaya çağrıda bulunmanın ne denli yapay olduğunu gösterecek olan doğalcı bir tutumdur- bireyciliğe verilecektir.

Ancak bu evrimci görü yetersiz, hatta tehlikelidir. Gözden kaçırdığı bir şey vardır: Modernliğin Özne'ye çıkardığı davet, doğal hukukun kaynağında yer alan ve tüm insanların, Tanrı tarafından yaratıldıkları için, eşit olduğunu ve aynı haklara sahip bulunduğunu öne süren eski fikri, dünyevileşmiş bir kisvede, yeniden ortaya attığını dikkate almaz. Dikkate almadığı bir diğer şey de, bunun tam tersi, yani, dünyanın düzeniyle uyum fikrinin aynı zamanda, toplumsal bir hiyerarşikleşme ilkesi olarak kalmayı sürdürürken, modern biçimlere de bürünebileceği fikridir; içeriği, yalnızca, hiyerarşinin tepesine rahiplerin, savaşçıların, bilim adamlarının ya da işadamlarının konmasına göre değişecektir.

Dolayısıyla, gerek topluma, gerek evrene ilişkin hiyerarşik bir görüyle bir arada yer alan bir düzen ahlaklılığıyla, insan öznesine olduğu kadar tanrısal lütfa da çağrıda bulunan bir insan haklan ahlaklılığını karşıolumlamayı tercih etmek daha doğrudur.

Aslolan bu ahlaksal yaklaşımları birbirinin karşıü olarak görmektir. Halbuki bence, Charles Taylor'm, modern ahlaklılığı, hem insan haklarına saygı, hem tam ve özerk yaşam kavramı, hem de herkesin kamu yaşamındaki saygınlık duygusu olarak tanımlamakla yaptığı bu değildir. Bunlar benim

birbirine yakın değil, tersine uzak bulduğum üç ilkedir, çünkü birincisi bizi özne fikrine götürürken sonuncusu, ilkinin sürekli biçimde karşı çıktığı bir toplumsal ahlaka, ikincisi ise, ya aşırı bir bireyciliğe, ya da mantıklı bir yaşam ve tutkularm denetlenmesi gerektiği fikrine götürür. Bu farklılık, Charles Taylor'm haklı olarak üzerinde durduğu bir değişimle daha da vurgulanır: Modernler açısından ahlaklılığın tanımladığı, üstün bir kategorinin sahip olması gereken yaşam değil, herkesin sıradan yaşamıdır. Bu da, Hıristiyanlıktaki insan sevgisi izleğini yeniden ele alan ve bizim, kahramanlar ya da bilgelerden Çok, başkalarmı saymış, anlamış ve sevmiş olan ve bunlar uğruna toplumsal başarı ya da ruhun göz kamaştırıcı etkinliklerini feda et-238

mis, sıradan bireyleri takdir etmemize neden olan bir fikirdir. Özne fikri, özel yaşamın erdemlerinin toplumsal roller, ahlaksal bilincin de kamusal yargı karşısındaki üstünlüğünü öne sürer.

Bu fikir, kurumlara esin kaynağı olacak merkezi bir "değer" oluşturamaz.

İster ABD olsun, ister İslam ülkeleri, kendilerine dinsel temeller seçmiş olan toplumlarda çok güçlü bir biçimde mevcut olan, değerlerin böyle dikkate alınması fikri, özne fikriyle, yani, a-dil olmayan iktidara karşı ayaklanma hakkını her zaman beslemiş olan muhalif fikirle, kişisel özneyle toplumsal örgütlenme hiçbir zaman birbirine tekabül edemeyeceğinden dolayı, bir kamu ahlaklılığı ilkesine asla dönüşmeyecek olan bu ahlaksal gereklilikle, açık bir çelişki içindedir.

Özne'nin dinsel kökeni

Modernlik ruhu kendini, her şeyden önce, dine karşı verdiği mücadeleyle tanımlamıştır. Bu, Karşı-Reform'un izini taşıyan ülkeler açısından daha da geçerlidir. Tüm harekete geçirime gücünü yitirmiş olan bu söylemin silinip gitmesine göz yummak, ya da hatta, Örneğin Şili'de ya da Kore'de Kilise adamlarının, diktatörlüklere karşı, pek çok özgür düşünce yanlısından daha fazla inanç ve cesaretle mücadele ettiklerini anımsatmak yeterli değildir^yapılması gereken dinin karanlığıyla modernliğin aydınlanması

arasındaki kopma fikrinin reddedilmesidir, çünkü modernliğin öznesi dinin öznesinin dünyevileşmiş

torunundan başka bir şey değildir/'

Kutsal olanın parçalanması tüm toplumsal düzen biçimleri gibi dinsel düzeni de bozar ve bir evrendoğumun (kozmogoni) içine kapatılmış olan bilimsel bilgiyi özgürleştirdiği gibi dinde vücut bulan özneyi de özgürleştirir. Laiklik olarak adlandırabileceğimiz dünyevileşmeyi reddetmekten daha saçma ve yıkıcı bir şey olamaz; ama hiçbir şey de, bize, yıkamış olduğumuz bir bebeği kirli suyla birlikte atıyormuş gibi, dini de atma hakkını vermez/'Modern ruhun birer yaratımı olan teknik aygıtlar, piyasalar ve devletlerin etkisi karşısmda, ivedilikle gereksindiğimiz şey, eski kökenli dinlerde ya da yeni ahlaksal tartışmalarda, topluluğun kolektif bilincine veya insanın dünyasıyla evren arasındaki bağa indirgenmeyen, tersine, İnsan davranışlarının düzenlenmesini toplumsal olmayan bir ilkeye bağlayan şeyi araşürmak olacaktır/

1789 İnsan Hakları Beyannamesi'nin esin kaynağı olan doğal hukuk fikrini böylesine hararetle benimsememin nedeni işte bu-

dmg^Ğöz^kpnusu olan, toplumsal ve siyasal iktidara sınırlar dayatmak, özne olma hakkının yasa düzenine üstün olduğunu, inancın sorumluluğun akılcılaştırması olmadığını, toplumsal yaşamın örgütlenmesinin asla birbirine indirgenemeyecek iki ilkeyi, yani üretimin akılcı örgütlenmesi ve Özne'nin özgürleşmesini bağdaştırmak zorunda olduğunu kabul etmektir. ,Özne yalnızca bilinç ve istenç değil, aynı zamanda da cinsellikteprogramlamayı, bireysel yaşamla da işbölümüne katılımı bağdaştırma yolunda gösterilen çabadır. Bu da, her bireyin olabildiğince geniş bir özerklik alanına ve mesafeye sahip olmasını ve yasayla devletin bedenler ve ruhlar üzerindeki nüfuzuna belli sınırların getirilmesini önvarsayar. .Din-lerin geri dönüşü, yalnızca ithal bir seferberliğin alt üst etmiş olduğu cemaatlerin savunmaya yönelik seferberliği değildir; aynı zamanda da, kendinde, özellikle de sanayi toplumlarında, modernliği

akılcılaştırmaya indirgeyen ve böylelikle bireyi, sınırsız eylem yöntemlerine sahip olan bir merkezi iktidar karşısmda tamamen savunmasız bırakan görüşün reddidir.

Dinselliğe bu geri dönüş Kiliselere hiçbir biçimde yeniden etki kazandırmaz; kiliseler, tıpkı modernleştirici ve din karşıtı akılcılığın bayrağını yükseltmiş

olan ideolojik partiler kadar hızlı bir biçimde çökmeyi sürdürmektedir. Zorunlu olarak bir kutsallığa ya da sadece dinsel inançlara geri dönüşün de habercisi değildir; tersine, dünyevileşme gayet sağlam bir biçimde kurulu olduğundan dolayıdır ki, dinsel gelenekte, iktisadi, siyasal ya da medyasal aygıtların iktidarına karşı harekete geçirilebilecek bir Özne'ye başvuru olanağı ortaya çıkar. Ahlaksal ge-... reklilik, giderek dinden etik denilen şeye dönüştü ama etik de, dinsel geleneklerde, özneye yapılan ve bizim dünyevileşmiş kültürümüzün reddetmemesi gereken bazı gönderiler bulmak zorundaj' Günümüzde insan hakları ve ahlaksal tercihlere verilen büyük önem, sosyalist ya da üçüncü dünyacı türünden tarihe yaslanan siyaset felsefelerinin çöküşünün bir sonucudur ama, aynı zamanda da, kısmen, kurulu dinler ve dinsel örgütlerin mirasıdır. Bu, Hıristiyanlığın var olduğu alana olduğu kadar, İslamiyet ya da Yahudilik alanma da -hem de, her üç durumda da, içlerinde, gerek yeni-gelenekçi, gerek dingingi, gerekse gizemci akımların varlığına rağmen- uygulanabilir.

vJDünyevileşmeyi reddeden ve sivil topluma dinsel bir yasayı dayatmak isteyen iktidarların ve siyasal hareketlerin yaygınlaşmasından endişe duyulabilir, ama bu tür "irtica'ların reddiyle birlikte atılım yapan özneye geri dönüşe yönelik hareketin büyüklüğünün bir diğer nedeni de, akıl adına, ruhlar da dahil olmak üzere her ye-240

re ideolojik ve polisiye bir iktidarı sokmuş olan aydın despotluklarının mirasçısı olan modernleştirici siyasetlerin başarısızlığıdır. ^Mo^ernlik tek

bir ilkeyle tanımlanmaz; akılcılaştırmaya indirgen-/T meyeceği gibi öznelleştirmeye de indirgenemez; tersine akılcılaştır-mayla öznelleştirmenin giderek daha fazla birbirinden ayrılmasıyla tanımlanır. Bundan dolayıdır ki, ilerlemenin amilleri olarak kendilerine güvenen siyasal modellerin egemenliğinde geçen birkaç yüzyılın ve dinsel temelli büyük uygarlıkların sınırlarını çizdiği daha da uzun dönemlerin ardından, bugün yaşadığımız dünya çok hassastır, çünkü artık, modernliğin iki çehresinin birbirine, olmazsa olmaz bağımlılığını etkin bir biçimde koruyabilecek hiçbir üstün güç, hatta hiçbir yargı ve karar kertesi mevcut değildir.!-

Burada tanımlandığı ve savunulduğu biçimiyle özne fikri, adeta, modern düşüncenin tam tersi bir yöne gider. Fek çok kişi de bu fikrin tehlikeli olduğunu düşünür, çünkü ruhların üzerindeki egemenliklerini yaygınlaştırmak için İnsan'a çağrıda bulunanlar iktidar sahipleridir/Gerçi kitabın bu üçüncü kısmında yazılmış olanların tümü o eleştirilere birer yanıt niteliği taşımaktadır ama yine de o eleştirilerin daha dolaysız bir yanıt gerektirecek kadar temel nitelik taşıdıklarını kabul etmek ve o yanıtı vermek gerekir.

' Modernliğin öznellikten nesnelliğe geçişe işaret ettiği iddia edilir.

Bilim, maddeci olduğundan dolayı, yani duyumların, kanaatlerin ve inançların ardında fiziksel ve kimyasal açıklamalar keşfettiğinden dolayı gelişmiştir, değil mi? Ama ahlaksal düzende, sorumluluk ahlakı inanç ahlakının, görev ahlakı da, modernlik fikrinin olabildiğince uzağında olan dinlerin bir özelliğini oluşturan niyet ahlâkının yerini almamış mıdır? Modernliğin bu genel tasarımı dünyevileşme ve dünyanın büyüsünün bozulmasına ilişkin genel fikirle uyum içindedir. Doğal olgularda artık tek bir Yaradan'ın niyetleri değil, Varlık ya da Doğa'ya ilişkin her tür varsayımı bir kenara bırakarak, olaylar arasındaki bağınüları tanımlayan yasalar aranır oldu. Akıldışı inançların ve büyülü tutumların ayakta durması ya da yeniden baş göstermesinden endişe duyulsa bile, hiç kimse kutsal olanın düşüşe geçtiğini reddedemez. Ama hiçbir şey de, modernliğin, akılcı bilgi ve eylemin utkusuna indirgenmesine izin vermez. Kutsal olanın kırıldığı ve yasaların alanıyla değerlerin alanının birbirinden ayrıldığını söylemek olgucu çağın utkuya ulaştığını iddia etmekten çok başka bir şeydir^Doğa fikrinden ayrı olan özne fikrinin iki farklı yazgısının olması mümkündür: ya

toplumla, hatta daha doğrudan bir biçimde iktidarla özdeşleşir, ya da, tersine, kişisel özgürlük ve sorumluluk ilkesine dönüşür. Dinsel bir dünya görüşüyle olumsal bir dünya görüsü arasmdaki tercih yapaydır; her birimiz, tersine, bir kralın uyruğu olduktan sonra toplumun öznesi olmakla, kendi yaşamı, fikirleri ve tutumlarının edimcisi haline gelebilme hakkını savunan kişisel bir Özne olma arasında tercih yapma durumundayız. Olgucu olduklarını söyleyenler, çoğunlukla kendilerini, tıpkı Auguste Comte gibi, toplum dinine verirler; ulusa, proletaryaya ya da ahlaklılığa tapınmayı ortaya çıkarmış olan dünyevileşmiş

eskatologya biçimleri de azım-sanmayacak kadar çoktur.

/Modern insan, sürekli bir biçimde toplumun mutlak iktidarının tehdidi altındadır. Ve alnına totalitarizm karası çalındığından dolayıdır ki, bizim yüzyılımız, özne fikrini otoriter iktidara direnmenin temel ilkesi olarak kabul etmeye önceki yüzyıllardan çok daha doğrudan bir biçimde eğilimlidir^/

Modern toplum, dünyanın kutsal düzeninin ortadan kalkmasıyla birlikte doğar; bu düzenin yerine ortaya çıkan ise, araçsal akılcı eylemle kişisel öznenin hem ayrılığı, hem de birbirine bağımlılığıdır. Araçsal akılcı eylem kişisel özneyi bilmezlikten gelmek istiyorsa, onun yerine topluma ve tutumların işlevselliğine tapınmayı getirecektir; tersine kişisel özne araçsal akılcı eylemi saf dışı bırakmak istediğinde ise, nitelik değiştirerek bireysel ya da topluluksal kimliğe tapınmaya dönüşür. /

Benim modernliği tanımlamak için başvurduğum bu ikiciliğin reddinin, başka ve daha kabul edilebilir bir yolu daha vardır. Bu da, özgün biçimde merkezci olan ve fizik, kimya ya da biyoloji kökenli, modern sistem kuramcıları tarafından geliştirilen, doğal belirlenimlere ilişkin daha yumuşak görülere dayanarak doğanın dünyasıyla insani eylemin dünyasını birbirine yaklaştırmaya, hatta birbiriyle halletmeye çabalayan liberal düşüncedir. Bu İkicilik karşıtı çabanın pek önemli erdemleri vardır, özellikle de, sürekli bir biçimde, sırf tepkisel olarak, aşırı derecede tinselcilik kokan yanıtlara ortam sağlayan modası geçmiş bir belirlenimcilik yaklaşımının saf dışı bırakılmasını sağlar; Ama Henri Atlan, aşırı bileşimsel (sentetik) bir yöntemin doğurabileceği yanlış

anlaşılmaların ve düşüncedeki en uç biçimleri modellerin kurulması ve yorumbilimsel açıklama olan bir ikiciliği elde tutmanın gerekliliğinin altmı pek güzel çizmiştiryüoğa bilimleriyle İnsan'a ilişkin bilgi arasmdaki devamlılığı terrİellendirmek için onca çaba göstermiş olan Edgar Morin'in bile, yapıtıyla ortaya koyduğu, kitle toplumunun çözümlenmesinde Özneye geri dönmenin gerekliliği değil midir?.;...

Bugün için, temel olan modernliğin iki öğesmdenjjjrinin diğe-242

rini yutmasına karşı çıkmaktır. Bu da, ancak, araçsal düşüncenin dışlayıcı utkusunun baskıyı, öznelliğin utkusunun da yanlış bilinci doğurduğu anımsatılarak yapılabiHr^Düş^ince, ancak, dünyanın, hem doğal, hem de kültürel, genel rnrdüzeni olduğu fikrinden vazgeçerse ve belirlenimcilikle özgürlüğü, doğuştan gelenle kazanılan/öğrenileni, doğayla özneyi bağdaştırırsa modern olabilir. Bu da bizi, doğa bilimleriyle toplumsal bilgi arasındaki temel farklıh-ğm kabulüne götürür, tabii, insanoğlu hem doğa, hem de özne olduğundan dolayı İnsan'a ilişkin doğa bilimlerinin var olduğunun unutulmaması koşuluyla...

Bölünmüş modernlik

Kimileri, daha doğru biçimde post-modern olarak adlandırılabilecek bir görüşe modern demenin gereği olmadığını söyleceklerdir. Bizzat ben bile, son yüzyılın düşüncesini, asıl esin kaynakları olan Nietzsche ve Freud'dan itibaren modernliğin bunalımı ve çözülmesi çerçevesinde konumlandırdığıma göre, bu tepki kabul edilebilir niteliktedir. Ama işin aslı öyle değildir çünkü fnodernizm 'in, yani modernliğin akılcılaştırmaya indirgenmesinin eleştirisinin doğuracağı sonuç karşı-modern ya da post-modern bir konum olmamalıdır. Söz konusu olan, tersine, modernliğin yıldızı parlayan akılcılık tarafından unutulmuş ya da karşı çıkılmış

bir veçhesinin yeniden keşfidir. Hem Descartes ve doğal hukuk fikri, hem de çağımızdaki özne kaygısı adına, modernliğin her iki kanadının da açılması, modernliğin, hem öznelleşme, hem de akılcılaştırma uzamı içinde ortaya serilmesi gerekir. Laf kavgalarının ötesine geçerek, özne izle-ğinin modernliğinin doğrulanması, bu izleğin, insanın düşünce ve eyleminin ürünü olan yapay bir dünyanın hızla yaratılışına bağlı olduğunun yeniden ifade edilmesi gerekir.

Ama modernliğin günümüzdeki durumunun biraz daha katı bir imgesinden yola çıkmak gerekir: Modernizmin parçalanması ve çözülmesinden onca söz ettiyseım'bunun nedeni çağımızda insanın deneyiminin gerçekten de parçalara ayrılmış olmasıdır. Bu da, pek çok toplumbilimcinin haklı olarak ısrarla üzerinde durduğu "sorunların küreselleştirilmesi"nin -ki bu kavrama anlamını veren de onların bu ısrarlı tutumudur- karşılığıdır. _Yeni iletişim tekniklerinin hepimizi birbirimize yaklaştırdığını ve herkesin aynı dünyaya ait olduğunun bilincine vardığını söylemek, eğer,hemen ardından, bir yerden başka bir yere gitmenin giderek hız kazandığı

ve sıklaştığı bu dünyanın gitgide daha çok bir çiçek dürbününü (kaleydoskop) andırdığım eklemezsek, pek yapay ve sıradan kalacaktır. Hepimiz aynı dünyaya aitiz ama o dünya kırılmış, parçalanmış bir dünya... Yeniden modernlikten söz edebilmek için, bu çelişkili dünyanın bütünleşmesi için, parçalarının yapıştırılması için bir ilke bulmak gerekirJ

Günümüzde, dünyanın bir bölümü, dört elle, ulusal, kolektif ya da bireysel kimliğinin arayışı ve savunmasına sarılırken, bir diğer bölümü de, tersine, dünyayı, sürekli yeni ürünlerin vitrine çıktığı bir süpermarket olarak görür ve yalnızca sürekli değişime inanır. Bazıları için, dünya bir işletme, bir üretim toplumudur, bazıları içinse, asıl cazip olan Varlık ya da cinsellik olarak adlandırılan ve toplumsal-olmayan şeydir. Toplumsal yaşamın, karşıt değerlerle yüklü tüm bu parçalarının ortasında, her şeyin, kendi eylemlerinin ereğinden saptırmaya çalıştığı ve teknik akılcılığa zincirle bağlanmış olan karınca topluluğu, yani, alt ya da üst düzeydeki işlemciler, memurlar, teknisyenlerden oluşan topluluk devinip durur. Çünkü filmi tersinden göstermek ve AydmlanmaJle İlerleme'nin dünyasının onmaz bir biçimde kırılmış birliğine yeniden kavuşmak mümkün değildir; dolayısıyla sorgulanması gereken, yaşamla tüketim, ulusla işletme arasındaki ve

bunların her biriyle araçsal akılcılaştırma dünyası arasındaki birliği yeniden kurmanın yollarıdır. Eğer bu yeniden kurma eylemi olanaksızsa, o zaman da modernlikten hiç söz etmemek daha uygun olur^

Özne-fikri, daha da somut olarak ezrieÜeştirme hareketi, ayrılmış olanların birleştirilmesini sağlayabilir, yeni-bir modernliğin birlik ilkesini oluşturabilir mi? Bu soru olumsuz bir yanıt doğurur: Temel ilkesi öznelleştirme olan bir toplum düşünülemez. Bunun nedeni, her şeyden Önce, özne imgesinin her zaman ikiye bölünmüş olmasıdır. Özne fikri, kendi toplumlarını yutmuş olup yine de o topjum adına konuşan totaliter ya da en basitinden bürokratik devletlerin, yani topluma söz hakkı verdiğini iddia eden, halbuki toplumu çoktan iştahla midesine indirmiş olan vantrilok devletlerin şeytansı bir biçimde kendilerini beğenmelerine tepki olarak, böylesine güçlü bir biçimde içimizden su yüzüne çıkmıştır. Ama Nietzsche'nin, Frankfurt Okulu filozoflarının ve Michel Foucault'nun bize gerekli olduğunu öğrettikleri, toplumsal iktidara tepki, aynı zamanda, hem insan bireyinde mevcut olan en toplum-dışı şeye, hem de siyasal iktidarın buyruklarına direnen toplum-üs-*ü güçlere dayanmak zorundadır.

Cinselliğe de, tarihe de, bireye ^e, ulusa da dayanır. Cinselliğin toplum tarafından denetilmesini

reddeden, herkesin özgürlük ve kimliğinin ifade bulmasına hayranlık duyan Batı gençliğiyle, dışarıdan gelen bir modernleşmenin tehdidine maruz kalan kültür ve dinlerin arasında dev bir mesafe olduğunun herkes açık seçik farkındadır. Ama bu mesafenin kabulü, öznenin hem cinselliğin, hem de topluluğun cazibesine kapıldığının ve birini Öbürüne, yani Bu'nu bize bağladığından dolayı devlete ve işletmelere karşı direnmemizi sağlayanın da o özne olduğunun ortaya çıkmasından ayrı tutulmamalıdır Cinsellik de topluluk da, tarihselcilik öncesinde doğal hukukun yapmış olduğu kadar

güçlü bir biçimde, toplumsal iktidarın kişilik ve kültürü ele geçirmesini engelleyen direniş ve başkaldırı güçleridir. En başta da Tal-cott Parsons olmak üzere, işlevselciler, toplum, kültür ve kişilik araştırmasını birleştirecek büyük projeyi oluştururlarken, biz, ta Nietzsche ve Freud'dan bu yana, bunların karşıolumlanması gerektiğini biliyoruz; hatta, daha da ileri giderek bugün, bireye ve bireyin arzusuna davetin de tıpkı ulusa ve ulusun kültürüne çağrı gibi, Özne tarafından dile getirilen ve onun^ "etkin toplunV'un iktidarı karşısında çifte bir direniş gücüne sahip olmasını sağlayan birbirini tamamlayıcı mesajlar olduğunu ısrarla belirtmek zorundayız. Buradan çıkan sonuç da, özne fikrinin modernliğin parçalanmış alanını yeniden birleştiremeyeceğidir/Bu İşin üstesinden ancak özneyle aklın oluşturduğu ikili gelebilir/Bir yandan, kitle üretim ve tüketimine dayalı, işletmeler ve pazarlardan oluşan toplumumuza canlılık veren araçsal akıldır; toplum, değişimlerden oluşan bir akım, kaygan ve pek zayıf bir biçimde denetlenen bir ortamın içinde yer alan bir uyum sağlama ve girişim stratejileri bütünüdür. Öte yandan, toplumumuz bireysel arzu ve kolektif bellek, yaşam ve ölüm güdüleri ve kolektif kimliğin istilası altındadır. Modernliğin ve toplum dininin peygamberi olan/Auguste Comte, toplumun yaşayanlardan çok ölülerden oluştuğunu iddia ederdi; onun bu fikrinin izinde giderek, bir toplumun modernliğinin, zaman ya da uzam içinde, kendisininkinden uzaklaşmış olan insani deneyimleri yeniden kendine mal edebilme yeteneğiyle ölçülebileceğini ileri sürmek mümkündür. Aktarmaya çalışılan bu yeniden kuruluşu aşağıdaki şemayla belirtebiliriz: Parçalanmış modernlik

Yeni modernlik

Yaşam Tüketim

Yaşam Tüketim

Araçsal

V

K

akılcılık

ÖzneZZ^Akıl

Ulus

İşletme

Ulus

işletme

yVeni modernlik -çünkü burada söz konusu olan gerçekten de modernliktir- her biri, parçalanmış modernliğin öğeleriyle bütünleşen akıl ve Özne'yi birleştirir.

Fetihçi ve devrimci bir modernleşme yöntemi, yani tabıda rasa yöntemiyle özdeşleşerek, bizzat kendi yarısını sindiren ve bastıran modernlik nihayet her iki yarışma birden kavuşabilecektir^ Kendisini, yalnızca, akılcılaşmayla öznelleş-me arasındaki bağ ve gerilim olarak tanımlayabilir. Hatta, modernliğin tanımlanması açısından temel bir nitelik taşıyan ve toplum fikrini saf dışı bırakan, yıkan ve yerine toplumsal değişim fikrini koyan da bu iki ilkenin bütünleşmesindeki eksiklikti^ Modernlik öncesi toplumları, edimcilerin dışındaki nedenlerin baskısıyla yeni bir düzene dönüşecek olan bir toplumsal düzenin var olduğunu düşünür. Bu mantıkla, Antik Çağ'dan Ortaçağ'a, siteden devlete ya da ticaretten sanayiye nasıl geçildiği sorusu akla gelebilir. Günümüzde tarihsellik, artık toplumun ikincil bir niteliği değildir. Bu ilk kez tarih felsefeleri tarafından dile getirilmiştir ama bu felsefeler gerçek toplumları, hâlâ, Tin'in, Akim ya da Özgürlüğün, yani tarihsel olmayan bir İlkenin tarihinde konumlandırıyorlardı. Kimi yanlış anlaşılmalara yol açma tehlikesine karşın, düşüncemi sürekli bir biçimde tarihsellik fikrinin çevresinde konumlandırdıysam, bundaki amacım, toplumsal yaşamın artık, değerleri, normları ve örgütlenme biçimleri devlet ya da başka toplumsal denetim amilleri tarafından kurulan bir toplumsal sistem olarak betimlenemeyeceğini, tersine, değişimin toplumsal edimcileri arasındaki ilişkilerin bütününü oluşturacak biçimde, bir eylem, dolayısıyla da hareket olarak anlaşılması gerektiğini belirtmekti. İşte bundan dolayı, toplumsal alanın birliğinin buradaki yeniden kurulma yöntemi kesinlikle toplum fikrini -ki bu, toplumsal yaşam, modern olduğu takdirde, bir yandan bir üretim ve tüketim sisteminin yeniliklerinin, öte yandan da Bu'nun

arzularının açılmasının, yani aynı zamanda hem öznenin bir kültürel geleneğin savunulmasına sadık kalmasının, hem de kendi özgürlüğü ve sorumlu-246

luğunun kanıtlanmasının izini taşıdığından ötürü, toplum bilimlerinin en acil biçimde sıyrılması gereken bir fikirdir- dışlar.

/Özne, modernliğin parçalanmış öğelerini, yani, yaşam, ulus, tüketim ve işletmeyi, yeniden birleştirecek bir yöntem olarak görülmemelidir; ama, birbirleri arasında sıkı bir tamamlayıcılık ve karşıtlık ağı örmek suretiyle, bu öğeleri birbirine bağlayacak olan öznedir^Özne fikri, parçalanmış olan ve Marx'ın, Nietzsche'nin ve Freud'un eleştirilerinden sonra, asla Aydınlanma felsefesi döneminde sahip olduğu açıklık ve saydamlığa kavuşamayacak kültürel alanı yeniden kurar. Özne, hiçbir biçimde, kendi üzerine kapanmış olan birey değildir; Alain Renaut, "monadolojik" olarak adlandırdığı ve ilk kez Leibniz tarafından ortaya atılıp, Hegel ve Nietzsche'ye değin sürdürüldüğünü söylediği gelenekle, yine özne olarak adlandırdığı şeyi birbiriyle nelerin karşıolumladığını gayet kesin bir biçimde göstermiştir. Bu da, öznenin üstün bir Ben, baba imgesi ya da kolektif bilinç olarak değil, kişisel arzu ve gereksinimlerle bir işletme ya da ulusa aidiyet bilincini, ya da, insan-edimcinin savunmaya yönelik yüzüyle saldırıya yönelik yüzünü birleştirme yönünde bir çaba olarak ele alınmasını gerekli kılar. Tıpkı merkezi bir otorite çevresinde birleşen bir sistem ya da bir beynin veya bir yüreğin komutlarına uyan bir toplumsal bünye gibi, toplum tasarımından ya da Ben'den sıyrılmakta da belli bir güçlük çekiyo-ruz^Modernlik, düzenli bir biçimde, birbirlerinin ne denli karşıtı olurlarsa olsunlar, ortak noktaları tek bir ilkeye gönderide bulunmak olan güçlerin saldırısına maruz kalır. Bu ilke, çoğu zaman din .ya da ulustur; bazı durumlarda teknik akılcılık ya da hatta piyasa da olabilir; eskiden ise tek bir partinin ya da sınırsız bir iktidarla donatılmış bir hükümetin öncülük ettiği tümel bir tarihsel projeydi. Modernlik ise, tersine, her şeyden önce, merkezileştirilmiş bir toplumsal yaşam görüşünden iki kutuplu bir görüşe

yani öznelleş-tirmeyle akılcılaştırma arasındaki, hem tamamlayıcılık, hem de karşıtlık ilişkilerinin yürütülmesiyle tanımlanır./^

İşte bu nedenle, özne fikri, kendisinin, modernliğin kırılmış parçalarından her biriyle özdeşleştirilmesine karşı direnir. Özne, topluluk, ulus ya da etnik grupla bir tutulamaz; özne-işletme yoktur, özne, cinselliğe indirgenemez, özellikle de, öznenin, tüketicinin bolluk pazarındaki özgürlüğüyle karıştırılması hiç söz konusu olamaz. Yalnız bu son örnekte, söz konusu olan yalnızca bu türden bir indirgemeden kaçınmak değildir. Çünkü tüketim toplumu olarak adlandırılan teknik ya da ekonomik bir sistem değil, toplumsal gerçekliğin, özneninkinin karşıtı olan, dolayısıyla da onu, anlamın yerine imi, ruhsal yaşamın derinliği yerine nesnenin yüzeyini, ya da aşkın ciddiliğinin yerine cezbetme oyunlarını koyarak yıkan bir modele göre oluşturulmasıdır. Bu, basmakalıp insanların devinip durduğu iyice sıradanlaşmış

bir manzaradır. Dünyevileşmiş, her tür öbür dünyadan elini ayağını çekmiş bir dünyanın dış görünüşlere ve satm alma kararlarına indirgendiğine kim inanabilir?

Zengin ve ticaretle uğraşan Batı'da özne, ilk önce, kitle toplumuna, hem standartlaştırılmış, hem de belli bir hiyerarşiye sokulmuş tüketime karşı oluşur, tıpkı, dünyanın başka yerlerinde kültürel milliyetçiliğe karşı oluştuğu gibi. Her ahlaksal yargının kapsadığı piyasa karşısmdaki mesafeli davranışa yeniden kavuşulmasını, dolayısıyla da tüketim toplumunun çözdüğünün yeniden yapılmasını sağlayacak olan, yalnızca Özneye davettir. Weber, kapitalizm ve modernliği tanımlamak için "dünya İçinde çilecilik" diyordu. Bu, herkesin arzuladığı tüketim maddelerinin iki yüzlü bir biçimde reddedilmesini değil, bireye, tüketimin anlik niteliği içinde eriyip gitmektense, bir öznenin sahip olduğu cüsse ve sürekliliği vermek için, bireyin, o maddelere karşı yeterince mesafeli olmasını sağlamalıdır.

/Akılcılık, tekniğe, araçsallığa indirgendiğinde, klasik modernliğin kırılan parçaları birbirlerine, yalnızca etkililik ve verim arayışı aracılığıyla bağlanırlar/Her biri, kendi çevresinde, diğerlerine yabancı bir evren kurar; tıpkı tüketim toplumu ya da ulusal ve dinsel irtica/gericilik gibi işletme kültüründen de söz edilir. Özne, ayrılmış olanı yeniden birleştirme yönünde gösterdiği çabayla fark edilir, hatta tanımlanır. Dünya dışındaki bir ilkeye

yapılan çağrının, yani toplumsal düzenin, toplumsal-ötesi bir garantörü olduğu fikrinin tam tersinde yer alır; kendi eylem ve özgürlük alanını, karşıtları birbirine yaklaştırma, deneyimini yaygınlaştırma ve tüm Ben yanılsamalarını, her tür narsisizm biçimini reddetme yoluyla kurar, özne, yaşama hazzını, girişimde bulunma isteğiyle, yaşanmış deneyimlerin çeşitliliğini, belleğin ve bir şeye bağlanmanın ciddiyetiyle bağdaştırır. Bir simge ya da bir dile sadık olmaya duyduğu kadar, Bu'nun Üstben'in savunmasını kırmasına da gereksinim duyar; çünkü arzunun gücü de, tıpkı geleneğin gücü gibi, tüketim ve yolculuklara davet de, tıpkı araştırma ve üretim gibi, inşam sistemlerin dayattığı ve özneyi, daha iyi denetleyebilmek amacıyla, nes-nelleştiren roller ve normlardan kurtar^^odernliğin müjdesini veren, ama gerçek modernlik ancak Rönesans'la Reform arasındaki parçalanmayla olabileceğinden dolayı vadedilmiş topraklara ulaşamayan hümanizmin yaratıcısı olan ütopyayı, Özne fikrinde, yeni-248

den yaşatan da işte budur. Bu parçalanma hiçbir zaman son bulmayacak ve Antik Çağ'daki Tek'in dünyası asla yeniden doğmayacaktır. Ama, özne, bugün kendinde Erasmus, Rabelais ve Luther'in çelişkili miraslarını taşır, en azından bunların kısmen birbirini tamamladığını ve kendi varoluş nedeninin, onları, dünya ve Ben bilgisiyle kişisel ve kolektif özgürlüğü bağdaştırma yoluyla, bir arada yaşatmak olduğunu kabul eder. Özneyi en iyi tanımlayan da, dağınık malzemelerden oluşturulan bir sanat yapıtıymış gibi, bir yaşamın kurulması için yapılan bitmek bilmez ama mutluluk veren çalışmadır.

Özne kadınlar

Böylece toplumun merkezinde kültürel hareketler olarak adlandırdığım şeyler yer alıyor. Bunların en önemlileri toplumun iki yönelim kutbunun birbirine karşı konumunu güçlendirmeyi amaçlayanlardır. Bizim toplumumuzda, en göze görünür ve açıkça en güçlü olanı da, üretim ve tüketime hegemonya kazandırmaya çalışan harekettir. Bu hareket -tıpkı kültürel, toplumsal ya da tarihsel her hareket gibi- kendini modernlikle özdeşleştirir ve değişimin, sürekli modernleşmenin önündeki engelleri devirmeye davetiye çıkarır. Sanayici ve tüccarların, örgütçü ve reklamcıların başını çektiği bu hareket, liberalizm, hatta bireyciliğin

bayrağmı yükseltir. Bu hareketin temsilcileri, karşılarında, yalnızca edinilmiş

kazanımlarını tehdit eden, değişime düşman, çıkar gruplarının bulunduğunu düşünürler. Ama bunun karşıtı olan ve Öznelleştirmeyi savunan hareket de en az, rakibi kadar moderndir.

Bu kültürel hareketin başmı çeken somut edimciler hangileridir? En önemlileri, modernlik adına, kadınların arzusunun ve biyo-lojik-kültürel kimliğinin resmen kabul görmesini -ki bu, teknik-ekonomik yenilikler toplumuna çifte bir meydan okuma anlamını taşır- talep eden kadm hareketidir. Kuşkusuz bu kültürel hareketi reddeden ve ekonomik ya da idari yaşamda yalnızca cinsleri (türleri) ile değil mesleki yetenekleriyle tanımlanması gereken kadmlar için salt fırsat eşitliği isteyen güçlü feminist akımlar da vardır. Kadınların kazanmaları olarak adlandırılan şeylerin büyük bir bölümü, yalnızca onların iş'piyasasına giderek daha kitlesel kaülımının bir sonucu olduğundan dolayı, sesini kamu güçlerine daha da kolayca duyuran bu hareketi Fransa'da temsil eden Simone de Beau-voir ve Elisabeth Badinter olmuştur. Tüketim toplumu, kadınların, Öznenin Doğuşu

tecimsel olmayan kişisel hizmet alanlarından giderek daha büyük kitleler halinde tecimsel kişisel sektörlere, Özellikle de eğitim ve sağlık alanına kayması sonucunu doğurmuştur. Ama başat kültürel hareket dahilinde konumlanan, modernliği akılcılaştırmayla öz-deşleştiren bu feminizmi, akılcılaştırmaya karşı öznelleştirme için mücadele veren kadın hareketi ile karıştırmamak gerekir. Bu, zayıf ve bölünmüş bir harekettir; çünkü kitle üretimcileri ve tüketimcile-ri, sanayiciler ve tüccarlar arasmda ortak bir cephe oluşturmak ne denli kolaysa, kadının cinsel özgürleşme siyle kültürel kimliğini bağdaştırmak da o denli güçtür, çünkü birincisi toplumun kadınlara biçtiği rollere karşı çıkarken, ikincisi, Freud'un kafasında, tersine, kadını ama aynı zamanda da erkeği ve çocuğu ilişkileriyle tanımlayan şeye tekabül eder. Ama, görünürde, kendi iç kavgalarında tükenip giden bu hareket, etkisini sürekli arttırmış ve kadm nüfus içinde kadm cinselliğine ve kadınların kültürel rolüne yapılan göndermelerde ilerleme kaydettirmiştir. Ve öyle bir başarıya ulaşmıştır ki, artık kendisini bu hareketle dayanışma içinde hisseden erkekler, düşman hissedenlerden daha fazladır.

özneye çağrıyı değerlendirecek olan tek kerte öznenin kendisi midir? Bunun yanıtı olanaksızdır çünkü böyle bir yanıt, özne fikrinin ayırmaya çalıştığı Ben'le Özne/Ben'i birbirine karıştıracaktır. Bilinçten ve bilincin tuzaklarından kurtulmak için öznenin kendisini, Öbürü'nü de özne olarak kabul ederek kanıtlaması gerekir. İzlenecek yol gayet gelenekseldir, özellikle de Hıristiyanlık Dağda Va-az'dan bu yana bu konuya temel bir önem vermiştir: İnsanoğlunu Tanrı tarafından yaratıldığı için sevmek, insandaki Tanrı'yı sevmek gerekir. Ama modern Özne görüşü insanın soyluluğunun, Tanrı tarafından kendi imgesine göre yaratılmış olmasından geldiğini dikkate alamaz. Sık sık gönderide bulunduğum doğal hukuk kuramı ve Descartes'çı ikicilik özne düşüncesinin tarihsel olarak çok Önemli biçimleridir, ama modern bir düşünce tarafından kabul edilebilir nitelikte değildir, çünkü bunlar, dünyevileştirmenin, tamamen safdışı bıraktığı dinsel bir görüye dayanır. Artık, Öbürü'nde ve bizim Öbürüyle olan ilişkimizde Varlık'ın, Sonsuz'un mevcudiyetini görmemiz kabul edilemez, tıpkı aşkı, bir tanrısallık, insanın üzerine düşen bir yıldırım olarak algılamadığımız gibi. Öbürü'nü özne olarak kabul etmek onda Tanrı'yı değil, Bu'yla Ben'i bağdaştırabilme

yeteneğini bulmak demektir. Bizim aşk dediğimiz, kişisel olmayan arzuyla öbürü'nün özne olarak kabulünün bileşimidir. Birey, arzuyu ampatiyle birleştirdiği zaman kendini özne olarak kanıtlar. Ama bunu, ikisini birbiriyle özdeşleştirme eğilimine kapılmadan yapmalıdır yoksa Özne/Ben'i neredeyse tam karşıtı olan Ben'e indirgemiş olur. Dolayısıyla, özne, romantiklerin pek gözdesi olan yalnızlık deneyiminde -çünkü bu deneyim doğalcılıkla yüklüdür- ya da iş-

levselci düşünce ve bu düşüncenin temel konformizminin dönüp dolaşıp geri döndükleri toplumsal deneyimde değil, insanlar arası ilişkide, yani aşk ya da dostluk ilişkisinde kendini gösterir.

Günümüzün halk kültürü, özellikle de, çoğu zaman klipler halinde sunulan şarkı dalında, her yerde, yaşanılandan uzak görünen bu fikri yayar. En başarılı örneklerinde sergilediği, hem Özgür, hem de kendi bireyselliklerini hiç yitirmeden öbürünün cazibesine kapılan kahramanlarda erotizmle şefkat dolu sevginin kesişmesi değil midir? Bu arzu ve aşk ilişkileri, toplumsal yaşama ve o yaşamm akılcılaştırıcı modellerine değil de öznenin dünyasına ait olduklarından dolayı, her tür toplumsal bütünleşmenin, her tür gerçek yerin, zamanın ve toplumsal çevrenin dışında yer almaz mı? Kültürümüz özel dünyayla kamu dünyasını birbirinden böyle güçlü bir biçimde ayırıyorsa, bunun nedeni, uzun yüzyıllar boyunca bir tutulmuş olan şeyleri, yani akılcılaştırmayla özneye yapılan gönderiyi, dereceli olarak bir dünyayı öbürüne bağlayan şeyleri, özellikle de insanlar arası ilişkilere toplumsal bir içerik veren şeyi ortadan kaldırma yoluyla birbirinden ayırmasıdır.

Üremeyle cinsel hazzın resmen birbirinden ayrı tutulması sonucunu doğuran kadın hareketi, öznenin keşfinde -öznenin ancak arzuyla özneler arası İlişkiyi birleştirdiği takdirde oluştuğunu da eklememiz koşuluyla- belirleyici bir rol oynadı. Feminist hareketler tarihi, geniş çapta, ilk önce geleneksel kadın rollerinin ortadan kaldırılmasından sonra, çocukla, daha sonra da, biraz daha tereddütlü olmakla birlikte, erkekle olan ilişkinin yeniden keşfinin tarihidir. /' Modernist ideoloji, kolektif yapıtlara katkıyı İnsanlar arası ilişkilerden ne derece üstün tutmuşsa, özneye dönüş de, kendisini, en çok, aşk ilişkileri ve erotizme dönüşle gösterir. Özel yaşam, artık -kadınların yönetimindeki- toplumsal yeniden üretim/üreme ve mirasın aktarımının gizli krallığına kapatılmaktan çıkarılıp, kültürümüzün öznenin doğrulanması ve özgürlüğüne dç, teknik ve ekonomik gelişme ve toplumsal değişimleri ortak olarak yönetebilme yeteneğine verdiği kadar önem verdiği ölçüde, kamulaştırılan'

Aynı mantıkta, çocuk üzerine yapılan araştırmalar, özellikle de Winnicott ve Erikson'un yapıtları, çocukla, ona kabul gören ve korunan bir girişim alanı sağlamakla emniyet ve kendine güven veren kişi -ki bu, çoğunlukla annedir- arasındaki iletişime temel bir yer verir.

Bu "öbürü-için-varhk" izleği, günümüz ahlakında, en iddialı biçimlerini marksizmden, özellikle de Lukacs'ın yapıtlarından alan türnlük (totalite) saplantısıyla iplerini kopardığından dolayı birinci derecede bir rol oynar.

Tümlükten bu kopma, Emmanuel Levi-nas'm, öbürü'nü bir ilişki nesnesi olarak değil de sonsuz mesafe olarak kabul etmesine yol açar. Öbürüne duyulan saygı adaletin, dolayısıyla da özgürleşmenin ilk koşuludur. Levinas öbürünü bir çehre olarak tanımlar ama o çehre aracılığıyla, sorumluluğun yük-lenildiği anda sonsuzun yakalandığını ileri sürer. Levinas, burada, Karamazov kardeşlerin Alyoşa'sı gibi konuşur. Kadmı öbürü olarak sunar ve gizlilik, saklüıkla tanımlar çünkü onun gözünde, insanoğlu, her tür ilişkiye direnebilmek ve gerçekten Öbürü olabilmek için "uzakta" olmalıdır. Bu, çoğu zaman iktidarın kirlettiği ilişkiden sakınan ve öbürünü kendi özgünlüğüyle, yani sonsuza, Varlık'a ai-diyetiyle korumaya çalışan bir görüdür. Levinas, Husserl'den öğrendiği, bilincin her zaman için bir şeyin ve -kendi eklemesiyle- birisinin bilinci olduğudur ve bu durum da insanı bireycilikten olduğu kadar kolektivizmden de kurtarıp, etik'i, öbürüne karşı davranışları felsefenin temeline oturtur. Bu görü, öznenin nasıl, öbürünün kabulüyle kendi kendisini oluşturduğunu göstererek, iktidarm çarpıtmalarına karşı bir koruma sunar. Bu özne, öbürüyle iletişimden çok, varlığın ve öbürünün suretinde Tanrı'nın hayranlıkla sey-redilmesidir. Levinas'ın düşüncesi başkalarıyla ahlaksal ilişkiden çok gerçekliğin sınırlarından ve engellerinden sıyrılan sonsuzun hedeflenmesi üzerinde durur.

Levinas bir ilişki filozofu olmaktan çok bir özgürleşme filozofudur. Onda, öbürünün kabulü, Tanrı'yı, dinlerin kapatmış olduğu avutucu, neredeyse yararcı tasarımlardan kurtarmanın ve onu "öbür insanın hakkı"na dayalı bir siyasetin ilkesi yapmanın bir yöntemidir. Paul Ricoeur, örneğin Sur l'individu'de (Bireye Dair, Seuil, 1987) kaleme aldığı bir bölümde, öbürüne yapılan vaatten söz ettiğinde, öbürüyle ilişkiye daha olumlu bir anlam yükler; bu da bir dayanışma kavramını ve yalnızca kötülüğe direnebilen değil, aynı zamanda da bir etik ilkesini kurumsal kurallara dönüştürebilen bir toplum imgesini devreye sokar.

Ama Levinas'ın düşüncesi, aynı zamanda, bir kimlik, katılım ve benzeşildik modeli dayatan istilacı iktidara karşı, adeta dinsel bir İnkârın gücünü taşır;

bu standartlaş-

manın, toplumun kalabalığa indirgenmesinin karşısma öbürüyle olan ilişkinin

-buna yabancıya saygı denmesi gerekirdi- toplumsal olmayan niteliğini çıkarır.

Her tür özne düşüncesi, kendisini, bizzat kendisinin toplumsal bütünleşme ve ahlaksallaşma ilkesine dönüşmesine karşı sürekli olarak korumalıdır.

Kulaklarımız, yoldaşlara, yurttaşlara hatta kardeşliğe yapılan çağrılarla -ki totaliter iktidarlar vicdanlara ve kurumlara bu çağrılar aracılığıyla sızmışlardır- sağırlaştı. Bu kolektivizme karşı, hiçbir şey, öbürünün kabulünden, öbürüne ilişkin olumsuz bilinçten, öbüründe, mevcut olmayan ama hep gelmesi beklenen tanrının gizli varlığını gören kahince bir bilinçten daha iyi dİrenemez^Modernlik düşüncesi, özne fikrinin çevresinde -bizzat bu fikir, kitle toplumunda, iktidara direnişten, farklılık, hatta yalnızlık hakkından ayrılamaz bir niteliğe sahip olduğuna göre-ancak aynı zamanda da kurulu iktidarların tapılmasını İstedikleri tüm putları kırmak koşuluyla oluşabilir. ?

Ama hem dinsel düşüncenin, hem de erotizmin yarattığı ve koruduğu mesafe ve psikolojik ilişkisizlik, iki varlığın sayesinde birbirlerini özne olarak kabul ettikleri ve ilişkilerini toplumsal yaşamın bir parçasının temeline dönüştürmeye çalıştıkları iletişimden tamamen ayrı tutulamaz. Toplumsal yaşamın o parçası, örneğin, sürekli olarak ekonomik ve kültürel mirasın aktarım kertesi, normların dayatılma alanı olarak görülen, ama Freud'dan bu yana, yavaş yavaş ve oldukça güç bir biçimde öznenin oluştuğu uzam, daha yakın zamanlarda da otoriter baskılara direnme uzamı

olarak görmeyi öğrendiğimiz ailedir. Bu da, muhafazakâr aileyle ilerici okul arasındaki fazlasıyla klasik karşıtlığın yeniden gözden geçirilmesini gerektirir, çünkü okul nasıl akılcılaştırma uzamıysa, aile de öznelleştirme uzamıdır; aslolan bunları birbirinden ayırmamak ve afortiori özneyi, muhafazakâr bir yanılsama olarak, akim gücünün, çalışma, akim aydınlanması ve toplumsal düzen aracılığıyla açmaya çalıştığı kapalı toplumun özdeşi olarak değerlendirmemektir.

Ama özne izleğinin en doğrudan biçimde başmı çeken aşk ilişkisidir. Okuyla yürekleri delen ve arzulan ateşleyen o eski tanrı Amor imgesi yok oldukça, aşk artık saptanan ve tıpkı bir gelir ya da bir hastalık gibi açıklanan bir durum olmaktan çıkar. Margueri-te Duras'ın Sezai'sinde bizi etkileyen, kadında aşkın, aşk sözcükleri ve duygularının bulunmaması ama okurun, buna rağmen ya da bunun sayesinde, o kadının aslında büyük bir aşk yaşamış olduğunu duyumsamasıdır. Bu büyük aşkın yaşanmış olduğu, arzunun ve öbürüyle karşılaşmanın hem birbirinden ayrılması, hem de birbirine çağrıda bulunmasıyla anlaşılır. Kendisini, serbest ya da yasaklanmış

olanın ötesinde, yokluğu yaşamm anlamını yıkacak olan ve kişinin kendini yitirme duygusunu yaratan bir kişi ya da bir şeye bağlanmış hisseden özne, ancak Ben'in ve toplumsal normların davranışlar üzerindeki denetimlerinin yokluğuyla fark edilir. Ben'in yitimi ve anlama ulaşma bir toplumdan öbürüne farklı biçimlere bürünür, ama asıl açımladığı, ister tanrısal olsun İster insani, öznenin mevcudiyetidir.

Öznenin bireyde ortaya çıkışıyla, o öznenin öbürüyle ilişkisini böylesine güçlü biçimde bağdaştırmak gerekiyorsa, bunun nedeni, ben bilincinin özheyi ortaya çıkaramaması, tersine saklamasıdır. Çünkü birey, arzuyla yasanın, haz ilkesiyle gerçeklik ilkesinin karşılaştığı yerdir, bu da bir şeylerin içe atılması sonucunu doğurur ve böylece Özneyi, kendi kendisinin tam tersine, yani psikanalistlerin deşifre ettikleri bilinçdışmın kişisel olmayan diline indirger.

Ben bilincinin ortaya çıkardığı karşı-öznedir. Daha bireysel, daha mahrem olanın arayışı sonunda en "kişisel olmayan"ı ortaya çıkarır^JBi-rey, ancak, kendisinden çıkıp da öbürüyle konuştuğunda, ama kendi rolleri, toplumsal konumları bağlammda değil de, bir özne olarak konuştuğunda, kendi

Beni'nin, toplumsal belirlenimlerinin dışına atılır ve özgürlüğe dönüşür-Toplumsal belirlenimleri saf dışı bırakan, bireyde edimci olma arzusunu, bir duruma uygun davranmaktansa kendisi bir durum yaratma arzusunu yaratan, özellikle de onu, aşk ya da dostluk ilişkisi tarafından değiştirilmeyen ve kişisel olmayan ilişkilerde son derece güçlü olan tüketim ve uyum sağlama tutumlarından uzaklaştırmak için yeterince mutlak bir niteliğe sahip bir bağlanmaya iten, salt toplumsal nitelikli olmayan aşk ilişkisidir.

Militanca bağlanma da, eğer bir örgüt ya da partiye bağımlılık yoluna saptırılmamışsa, toplumsal, ulusal ya da kültürel olarak tanımlanan

"öbürleri"nin özgürleştirilmesine hizmet ediyorsa, aşktaki bağlanmayla aynı yapıdadır. Birey, toplumsal sistemin işleyişini sağlayan bir öğe olmaktan, özne olarak öbürü'yle olan ilişkisi sayesinde kurtulur ve kendi kendisinin yaratıcısı ve toplum üreticisi olur.

Özne 'nin dönüşü

Bu kitap öznenin kayboluşu ve yeniden ortaya çıkışının öyküsü-dürjAydınlanma felsefesi Hıristiyan ikiciliğini ve ruh dünyasını,

akılcılaştırma ve dünyevileştirme adına, ortadan kaldırmıştır. Tarih felsefecileri nselcilikle maddecilik arasındaki bu karşıtlığı, Tin'e doğru, gereksinimlerin tatminine doğru ya da akim utksuna doğru yükselen bir tarih imgesi kurarak aşmak istediler. Bu, harikulade ekonomik dönüşümlere ve tarihselciliğin utkusuna eşlik eden tekçi (monist) bir görü, üretimdeki gelişmenin özgürlüğün gelişmesini ve herkesin mutluluğunu sağlayacağına duyulan umuttur. Ve toplumun kendi üzerindeki bu iktidarının Özgürleştirici olduğu kadar baskıcı da olabileceğini ve ilerlemeye duyulan

inancın, CFDT sendikasının yayınladığı bir kitabın adını kullanacak olursak "ilerlemenin hasarları"

karşısında herhangi bir korunmaya yer bırakmadığını anladığımız ana kadar sürmüş

tür.İTarihsel deneyimin ve bu deneyimden daha da doğrudan bir biçimde toplumsal düşüncenin yeniden sorguladığı işte bu, toplumsal yaşamın ilerleme ve akılcı-

laştırmayla, ya da tam tersine ilerleme ve akılcılaştırmanın karşılaştığı direnmelerle Özdeşleştirilmesidir/j

?'Kimileri bu dönüşümlere ilişkin kısıtlı bir görüyle yetinir. Bunlar, sanayi toplumunun altyapısının oluştuğu uzun ve zorlu bir "havalanma" döneminden sonra, sanayileşmiş ülkelerin nihayet tüketim toplumuna girdiklerini düşünürler.

Demiryollarının yapılması, silah üretimi ve ağır sanayinin tümü sanayi toplumunun kurulma evresine, yani ilk-sanayileşmeye egemen olmuştu. Bu durumda, günümüzde, kişisel tüketimin temel bir rol oynadığı ve aile bütçelerinin giderek artan bir bölümünün, yararcı olmaktan çok simgesel ya da kültürel ünlemlerle yüklü olan -boş zamanların değerlendirilmesi, bilgilenme, eğitim, sağlık, moda vb. -mal ve hizmetlerin alımına ayrıldığı olgunlaşmış bir sanayi toplumuna girmiş olduğumuz varsayılmaktadır. Ancak, tüketimin bu utkusu, bugün işi, kolektif donanımları ya da sosyal sigorta sistemlerini tehdit etmeye kadar götürmüyor mu?

Bu akıl yürütme yanlış olmamakla birlikte sürmekte olan dönüşümlerin anlam ve önemini çarpıtır ve yeterince dikkate almaz; o dönüşümleri tüketim toplumunun bireyciliğinin utkusuna indirger. Halbuki tüketim, insanın kendisini özgür bir birey ya da özne olarak kanıtlamasından çok -bu ifadeler, burada çok muğlak ve her türden ideolojik akılcılaştırmaya uygun zemin hazırlayan bir anlamla yüklenir- gerçek ya da arzu edilen bir toplumsal düzeyin imlerine sahip olmayla tanımlanır:J3atı Avrupa'yı birkaç yıl içinde sosyal-demokrat bir modelden liberal bir modele kaydıran konjonktür değişikliğini öznenin geri dönüşüyle karıştırmamak gerekir.!

En azından, bireysel tüketim uygarlığının, öznenin dönüşüne, kolektif, siyasal ve toplumsal tasarılar tarafından harekete geçirilen bir toplumdan daha açık olduğu düşünülebilir nü? Bu fikir de pek kabul edilebilir cinsten değildir.

Öznenin dönüşü, kendini kişisel olmayan mekanizmaların eline bırakan -çünkü bunlar kâra ilişkin akılcı hesaplarm mekanizmalarıdır- tümüyle liberal bir toplumda da, tam bir bütünleşmeyi dayatan ve hem bireyciliği hem de bu bütünleşmeye karşıtlığıyla tanımlanan kişisel bir özneye gönderide bulunmayı ortadan kaldıran devletleşmiş ve güdümcü bir toplumda olduğu kadar zordur.*, Bu bizi, bireycilikle kolektivizm arasında üçüncü bir yol aramaya götürmemelidirJBöylesi bir ifadenin beraberinde, en büyük umutlarla birlikte en tehlikeli belirsizlikleri de getirdiğini ve 1930'lu yılların, otoriter ve milliyetçi ideolojilerin ortaya attığı, kişisel Özgürlüğe çağrının neden olduğu kirlenme Örnekleriyle dolu olduğunu gayet iyi biliyoruz.

Avrupa'nın doğusuyla batısı arasındaki engellerin kalktığı bir dönemde, komünist rejimler tarafından yok edilen insanların nihayet Batı'nın kendilerine ikram ettiği özgürlük ve mutluluğa kavuşacaklarına inanmakla yetinemeyiz^Doğu ülkelerindeki insanların, yoksun kalmış oldukları tüketim mallarına sahip olmak istediklerini biliyoruz; ama bildiğimiz bir başka şey de, o dünyanm, özgür özne fikrini batı reklamının harekete geçirdiği hazcılığın çok üstüne çıkarmış olan münferit muhalifleri ya da Dayanışma (Solidar-noşc) gibi kolektif hareketleri de yaratmış olduğudur.^ ^^—Kuşkusuz, totaliter bir rejim, öznenin geri dönüşünü, herhangi bir başka rejime göre daha etkin biçimde bastırır. Ama öznenin dönüşü bolluk ve tüketime, bir de bunlardan payını almayanların giderek daha tam bir biçimde marjinalleşmesine indirgenemez. Çünkü Öznenin dönüşü, ister devlet olsun, ister pazar, toplumsal yaşamın her türlü birleştirici ilkesinin düşüşüne/çöküşüne işaret eder. Kamu alanı (Oeffentlichkeü) tek bir partinin propagandasıyla olduğu gibi, yaşamm tüm veçhelerinin tecimselleştirilme siyle de yıkıla-biliryOzne fikri, bireycilikle karıştırıldığı takdirde kendi kendisini yıkar. Akılcılaştırma fikriyle birlikte oluşturduğu ikiliden tecrit edilemez; duyguları ve inançları, kolektif aidiyetleri ve bireysel tarihi yıkmanın gerekli olduğuna inanan bir akim kendini beğenmişliğine son

vererek insana ve topluma ilişkin ikici bir görünün yeniden ortaya çıkmasını zorunlu kılar..

,Ozel olanın ve onun da merkezinde yer alan öznenin bu geri dönüşü toplumsal yaşamın eklemlenmesini ortadan kaldırma tehlikesini taşır. Giderek daha sık bir biçimde yaşamımızın, yansı iş ya-256

şamı yansı boş zaman, ya da yarısı kolektif örgütlenme yarısı tikel tercihler olmak üzere ikiye bölündüğünü hissederiz, bu da, özellikle toplumsal ve ailevi rollerin yerine getirilmesi şiddetin ve içe atılmış arzuların özgürleşmesiyle bir araya geldiğinde, bireysel kişiliği patlamanm eşiğine getirir. Ama günümüzde, merkezi bir ilkenin birleştirdiği bir kültürü yeniden kurmayı temel alan tehlikeli hayallere kapılmaktansa, bu rizikoyu kabullenmek daha uygundur.

J Özne üretimi olarak modernlik

Modernliği asla Öznenin doğuşuna indirgememeliyiz. Çünkü bu, c'' "özneyi yıkmanın ya da onu, olduğu şeyin tam tersine, yani yalnızca başkalarının beklentileriyle tanımlanan ve kurumsal kurallarla denetlenen edimciye, Ben'e dönüştürmenin en kesin yöntemidir. "Ben", Robert K. Merton'un roller kümesi (role set) olarak adlandırdığı, birliğini yalnızca, kimilerinin akılcılık, kimilerininse iktidar olarak adlandırdıkları toplumsal sistem mantığının sağladığı kü-

medir^Toplumbilim, çoğu zaman, statü ve rolün, öznenin yıkımının etkin biçimleri olduğunu göremeden, bu kavramların içine yerleşmiştir. Tıpkı, çoğu zaman bir özneye davete pek yakınmış gibi duran bireyci ideolojilerin, tersine özneyi yıkmak, ekonomik tercihlerin akılcılığında eritmekten başka bir amaçları olmadığı gibi... Özne, yalnızca, akılcılaştırmayla arasmdaki, hem tamamlayıcılık, hem de karşıtlık niteliklerini taşıyan ilişkiyle tanımlanır, Tiatta, Öznenin ortaya çıkışını olanaklı kılan, dünyanın

büyüsünü bozduğundan dolayı, araçsal eylemin utkusudur. Dünya hareketli, büyülü olduğu sürece özne var olamaz. Öznenin yeniden büyülenmesi, ancak dünya anlamını yitirdiğinde başlayabilecektir..S

Modernliği tanımlamak için, kitle üretim ve tüketimi izlekleri-ne, öznenin doğuşunu da eklemek gerekir. j3zne, tektanrılı dinsel düşünceden, çoğu zaman yeni toplumsal hareketlerin başını çektiği çağdaş özne imgesine kadar, devlete karşı sivil toplumu icat etmiş olan bir öznenin kendini kanıtlamasına ilişkin, burjuvaziye ya da işçilere ait çeşitli ara biçimlere de bürünerek oluşmuştur.

Biz yine, < kapitalizmin ruhunun çilecilikten edinme ve tüketme isteğine geçişe değil, tersine, dünya dışı bir çilecilikten dünya içi bir çileciliğe, dolayısıyla da bireyi özneye dönüştüren hareketin içselleştirilmesi-ne dayandığını kabul etmiş olan VVeber'e dönelim. Toplumsal eylemin toplum-ötesi garantörlerinin çöküşü, bizi yararcılık ve işlevsel-ci düşüncenin utkusuna değil, tersine, Tanrı tarafından yaratılmış

bir doğaya uyum göstermeye çalışmayan, kendisini arayan ve içindeki icat etme ve yapma yeteneğinde, bir de, teknik nesnelerin, iktidarın ve toplumsal bütünleşme araçlarının mantığına direnme iradesinde bulan yaraücı bir insana götürür.

Modernlik, dünyanın, hem bilişimler ve diller yaratma yeteneğinin gücünden yararlanan, aynı zamanda da, kendisini, ters düştüklerinde, yaratımlarına karşı koruyan bir insan tarafından yaratılmasıdır. İşte bu nedenle, dinleri yıkan, o zamana değin dinsel nesnelleştirmelerin, özneyle doğanın birbirine karıştırılmasının tutsağı olan özne imgesini özgürleş-tirir, yeniden sahiplenir ve Tanrinın Öznesini insana aktarır. Modernlik, yalnızca dünyanın büyüsünün bozulması değil, aynı zamanda da insanın yeniden büyülenmesidir ve onun, yani insanın çeşitli veçheleriyle, bireyselliği, özne olma yeteneği, Ben'inin ve dışarıdan toplumsal rollerin oluşturduğu Kendi'nin arasında giderek artan bir mesafe koyar. Modernliğe geçiş, öznellikten nesnelliğe, insanın kendisini merkez alan eylemden kişisel olmayan, teknik ya da bürokratik eyleme geçiş değildir; bizi, tersine, dünyaya uyum sağlamadan yeni dünyaların kurulmasma, sonsuz fikirleri keşfeden akıldan dünyayı akücılaştırarak özneyi özgür kılan ve yeniden oluşturan eyleme götürür J

Özne'ye saygı, bugün, iyiliğin tanımıdır: Hiçbir birey ya da grubun güç ya da hazzın hizmetine verilmiş bir araç olarak değer-lendirilmemesini sağlar.

Kötülük, geleneğin sahip olduğu varsayılan kişisel olmama özelliği değildir, çünkü gelenek, aslında bireysel olanla evrensel olanı birbirine karıştırmaktır; kötülük, özneyi zenginliğin, gücün ya da bilginin üretiminde yer alan bir insan kaynağına indirger. Modern ahlak aklı, insanın dünya düzeniyle uyumu olarak değerlendirmez, ama özgürlüğü, insanı bir araca değil bir ereğe dönüştürme yöntemi olarak görür. Dolayısıyla, insanın ölüm, hastalık, ayrılık, yoksulluk karşısındaki güçsüzlüğünün bir sonucu olan mutsuzluktan farklı olarak, kötülük, insan tarafından üretilir.

Dinsel düşüncelerin, sonsuz derecede iyi bir Tanrı'run gerçekleştirdiği Yaradılış'taki kötülüğü açıklamakta duydukları zorluğu artık anlamamız mümkün değÜ. Artık en yüce irade ya da Yaradı-lış'ın erekçiliği yok, yalnızca insanı oluşturan edimler, bir de, inşam yıkan edimler vardır ve bunlar, ekonomik ya da siyasal sistemlerin iç mantığı olarak göründüklerinde ve kendilerini böyle göstermek istediklerinde bile birer edimdirler. Kötülük insanın insana egemenliği ve yine insanın bir nesneye ya da bir nesnenin parasal karşılığına dönüşmesidir. İyilik mantığıyla kötülük mantığı arasında Öznenin Doğuşu

nötr, teknik ya da gündelik tutumlar vardır, ancak bir tutum toplumsal olduğu andan, yani bir başka edimcinin davranışını değiştirmeyi, dolayısıyla da onun özerk eylem yeteneğini arttırma ya da azaltmayı amaçladığı andan itibaren iyilik ya da kötülük ortaya çıkar.

Denetimli ayrışma

..Modernliğin bunalımı, uzun zaman birlik olanın yani insanla evrenin, sözcüklerle şeylerin, arzuyla tekniğin ayrışmasına işaret eder. Geriye, yani mutlak bir birlik ilkesi arayışına dönmek hiçbir işe yaramaz. Kimileri, dünyanın yeniden her şeyi planlayan bir Tanrı'nın yapıtı olmasını arzularlar;

kimileriyse, özgürleşen arzunun insanı doğa içinde yeniden konumlandırmasını...

Ama hiçbir şey, kıtaların ayrışmaya devam etmesini, üretim ve iktidar dünyasının bireyin dünyasından, o bireyin gereksinimleri ve imgelem alanının dünyasından uzaklaşmasını engelleyemez. Ve her şeyi, daha da karmaşık durumlarla karşılaşmak üzere kural ve yasakların düzeyini sürekli düşüren saf bir hoşgörü yoluyla yeniden birbiriyle barışık kılmayı istemek yeterli değildir, çünkü fazlasıyla çekici görünen bu çözüm, toplumsal yaşamı, köhne liberalizmin gece bekçisi olan bir devlet tarafından iyi niyetle gözetim altında tutulan bir pazarlar kümesine indirger. "Tek" arayışıyla, tam bir parçalanmanm kabulü arasında, Aydınlanma'ya dönüşle kendi kendini yıkan post-modernizm arasında, düşüncenin, kolektif eylemin ve etik'in yerleşebilecekleri ara yerler yok mudur^Modernliği ölçmek gerek-seydİ, bunu bir toplumda kabul edilen öznelleşme derecesiyle yapmak gerekirdi, çünkü o öznelleşme, hem birbirinin karşıtı olan hem de birbirini tamamlayan iki eğilim arasındaki, yani insanı doğanın ve kendisinin efendisi ve hâkimi kılan akılcılaştırmayla, akılcılaştır-manın gerçekleşmesini sağlayan iktidarlara direnen kişisel ve kültürel kimlikler arasındaki istikrarsız dengeden ayrı tutulamaz. Değişikliklerin yaratıcısı olan teknik, özneyi kabile yasasından kurtarır; bellek de, yine özneyi, herhangi bir gruba adeta askerî bir boyun eğmeyle katılmasına karşı korur. Bu üç güç ne zaman birbirinden ayrılsa, hele içlerinden biri hegemonyacılığa heveslense, dünya bunalıma girer, ölümcül hastalığa yakalanır. Kültürel irtica ölümcüldür; teknokratik ve askeri kendini beğenmişlik de Öyle; aletlerden ve bellekten yoksun bırakılmış bir öznenin narsisizmi de aynı derecede ölümcüldür. /

9^-

...Modernliğin en önemli anlatılarından bii^ büyülü dünyasından, şeylerin büyüsü bozulmv dünyasına götüren dünyevileştirmeye işaret ed^ anlattığım ise, bunun neredeyse tam tersi, yani do& larını özneden ve öznenin özgürlüğünün kendini ğ, giderek daha çok uzaklaştıran kutsal yaşamın kopma^ \ "S °t bir kopmaya varmasına izin verildiği takdirde, pazark rilen bir toplumla salt itkilere ya da geleneklere indik, \ toplumsal edimcilerin, hem içten, hem dıştan kopmasıyla sonuçlanacak bir ayrışımdır. Bu da,

şiddete, eşitsizliğe, adaletsizliğe ve her türden ırkçılığa karşı toplumsal müdahaleyi ortadan kaldırır. Bir siyaset oluşturmak ve aşırı düzensizliğe, mutlak iktidara direnişi olanaklı kılmak için, toplumsal yaşam ve insana ilişkin genel bir tasarımı yeniden oluşturmak gerekir. Bu tasarım, ancak, öznenin iktidarı elinde tutanlar tarafından nesneleştirilmiş ve böylece Ken-di'ne dönüştürülmüş bir Ben'in yıkıntılarının üzerinde doğacağı ve gelişeceği fikri üzerine kurulabilir; o özne de, bireyin, bireysel deneyimi ve toplumsal çevresinin yalnızca tüketicisi değil, aynı zamanda da üreticisi olma isteğidir. Modernliği en iyi tanımlayan, ne teknik ilerlemeler, ne de tüketicilerin giderek artan bireyciliği değil, özgürlük talebi ve bu talebin, insanı mutlak bir araca, bir nesneye ya da bir yabancıya dönüştüren her şeye karşı kendini savun-masıdır.,..

Cs

BÖLÜM II

Toplumsal hareket olarak özne

Karşı çıkma

Özne, Kendi üzerine ve yaşanılan deneyim üzerine düşünme değildir; tersine, önce toplumsal roller olarak adlandırma eğiliminde olduğumuz, ama gerçekte, toplumsal ve kişisel yaşamın birer tüketici, seçmen, ya da hedef kitle yaratan -en azından toplumsal ve kültürel taleplere birer yanıt sundukları ölçüde- iktidar merkezleri tarafmdan kurulması olan şeyin tam karşıtadır. Kendisini bir özne olarak oluşturmadığı takdirde birey, onun rollerini tanımlayan ve yaptırımlarla çerçeveleyen iktidar merkezleri tarafmdan bir Kendi olarak oluşturulur. Bu roller nötr /tarafsız, sadece teknik değildir, yalnızca teknik işbölümü ve çeşitli kurumların işlevsel farklılaşması tarafmdan oluşturulmaz. Toplumu üretmek ve değiştirmek yerine yalnızca tüketenler, ekonomiyi, siyaseti ya da bilgiyi yönetenlere tabidir/Propaganda ve reklam dili istikrarlı bir biçimde bu temel çatışmayı saklama, toplumun örgütlenmesinin "gereksinimler"! karşıladığı fikrini dayatma eğUimindedir; oysa, kuşkusuz yapay olmayan ama iktidarm çıkarlarına uygun düşen bu gereksinimleri oluşturan o Örgütlenmenin kendisidir.

*? ^Birey, ancak, bir özgürlük, özgür bir ben üretimi mantığı adma uygulanan toplumsal egemenliğe karşı çıkmakla Kendi'nin elinden kurtularak, özneye dönüşı^ryînsanın nesneye dönüştüğü bir dünyada öznenin ve sahip olduğu hakların kendini kanıtlamasına olanak sağlayan, toplumsal yaşamın bir makine ya da bir organizma olarak sunulduğu yapay imgenin reddi, aşkın ilkeler -Tanrı, akıl ya da Tarih- adma değil de özgür Ben üretimi adma yapılan eleştiridir.

Öznenin Doğuşu

Bu tutum, bireyi, evrensel olanla özdeşleştirmek ih, konumundan koparan akılcılıktan da, Isaiah Berlin ve Rn_. Rotry'nin değerlerin kabul gören çoğulculuğu üzerine kurulu ölt liberalizminden de aynı derecede uzaktır. Bireyi, tümüyle tikelliği-ne göre tanımladığımız takdirde, özgürlükle eşitlik, kişisel yaratıcılıkla toplumsal adalet arasında hakemlik yapmaktan kaçınamayız. Ancak bu tanım, olsa olsa dahilere uygundur, toplumbilimciyi tatmin edemez.

Toplumbilimci, davranışların giderek artan bir bölümünün, nüfusun zevklerini, taleplerini ve satın alma eğilimlerini öngörme yeteneğine sahip karar merkezleri tarafmdan yönetilen bir kitle toplumunda, böylesi bir bireyciliğin tamamen yanılsamaya dayalı niteliğini fazlasıyla bilir. Öyle ki, o bireyciliğin, gerçekten de çok büyük tercih hakkma sahip olacak kadar bol kaynaklara sahip bir seçkinler grubunu korumaktan başka bir anlamı yoktur.

Oysa bunun tersine, Özne'den, yani bireyin edimci olarak oluşturulmasından söz ettiğimde, bireyi toplumsal konumundan ayrı tutmak olanaksızdır. Tersine, toplumsal kural ve kurumların tüketicisi olan bireyle o toplumsal yaşamın ve değişimlerin üreticisi olan bireyi karşıolumlamak gerekir. Toplum tüketimi düzeyinde, en yumuşak toplumlar ya da durumlarda, özgürlükle eşitlik arasında tercih yapmamak mümkündür, ama örneklerin büyük çoğunluğunda bu tercih zorunlu bir hal alır: Bir hükümet ya vergileri azaltır, ya da kamu hizmetini geliştirir.

Kuşkusuz, çoğu zaman, hiçbir şey aşırı tercihleri zorunlu kılmaz ama yine de bir tercihin, yani en güzel John Rawls tarafmdan ifade edilmiş terimlerle, bir hakkaniyet, adalet arayışının olması gerekir. Toplum üretimi konusunda

da, Özne'nin korunmasıyla akılcılaştırma bir arada yürütülmelidir ve bu da, tıpkı sanayi toplumunda olduğu gibi, ancak aralarında, ayrıcalıkların yeniden üretimi ve her iktidarm davranışında mevcut olan akıldışılığa karşı bir ittifak yaratılarak yapılabilir. Özne, toplumsal edimci ve çatışma terimleriyle tanımlanmalıdır: O, ne toplumun üzerinde gezinen bir ilke, ne de. tikelliği çerçevesinde birey değil, tıpkı araçsal akılcılık gibi, bir toplumsal deneyim kurma yöntemidir.

Daha önce, öznelleştirmeyi, akılcılaştırmayla aynı tarzda bir kültürel hareket olarak çözümlediğimde de belirttiğim gibi, modern toplumlara can veren iki karşıt hareket vardır -tıpkı Rönesans ve Reform gibi-: Bir yanda, insana ve dünyaya ilişkin doğalcı, maddeci, aydınlanmacı görü, öte yanda, geleneksel ve dinsel tefekkür ve öykünme ahlakının karşıtı olan inanç ahlakını güçlendiren öznelliğin bulunması yer alır. Şimdi, kendi kendimize sormamız ge-4

reken, modern küî £" jf lumsal bir hareket f~j nan ve yalnızca kü $_ bir toplumsal kate pılıp yapılmadığıri^

rcihinin de top-

olarak tanımla-

iamanda da tikel

.ler tarafından ya-

Özne ve top)

Düşüncemiz *> reket olarak lumsal bütü çiminde mevcut oiau*-

Akılcılaştırma, toplumsal

1e, ancak toplumsal ha-.sün, ister, sadece top-ıntığına karşı çıkma bi-i mantığmm güçlenmesi sonucunu doğurur,

yani, aydınlanmış uaidarın, bu anlamda, Mic-hel Foucault'nun belirttiği gibi, yeni hükümdarların ya da yeni yönetici güçlerin uyruğu olan toplum üyeleri üzerinde giderek daha topyekün bir hal alan etkisine yol açar. İşte

öznelleşme, akılcılaştır-madan, bir ilişkiyi -ki o ilişki olmadan modernlik de olmaz-koparma pahasma ayrılır. Modernliğin asıl tarihi, Öznenin kutsal düzene karşı verdiği mücadelelerden, akılcılıkla ittifak halinde giriştiği mücadeleden, bir başkasına, akılcılaştırıcı modellerle mücadelesine -ki bu mücadele içinde, kimi zaman, kendini, toplumu ve insanı tepeden tırnağa değiştirme iddiasının kıskacındaki modernleştirici iktidarın totaliter kendini beğenmişliğine karşı koruyabilmek için, kendisine ilişkin, tektanrılı dinlerin geliştirdiği imgelere başvurur-geçişin tarihidir^)/

Öznelleştirme, önceleri ve uzun bir süre, toplumu peşinden sürükleyenlerin elindeydi. Başlangıcında, en azından Hıristiyanlığın izini taşıyan toplumlarda, bunlar din adamlarıydı, çünkü özneyi gökten yere indiren ve ruhaniyle cismani olanın ayrımını, yani bizim modernliğimizin temel taşını, devreye sokan İsa'nın kişiliğiydi. Ama bu kilisenin, hatta kiliselerin, yüzyıllar boyunca, insanın eyleminin, din adamları tarafından yorumlanan tanrısal yasaya tabi kılınması gibi ters bir çaba göstermesini engellemedi; bu da din adamlarını modernleştirici akılcılığın baş düşmanları haline getirdi ve dünyevileşmenin utkusuyla birlikte, çöküş dönemine girmelerini dayattı. Daha sonra, öznelleştirme burjuvazinin, yani sivil toplumun devlet karşısındaki özerkliğinin, daha da kesin biçimde söyleyecek olursak ekonominin siyaset, din ve aileyle işlevsel açıdan farklılaşmasının -modernliği özgürleştiren "büyük dönüşüm" bu

temel edimle tanımlanır- edimcilerinin eline geçti. Burjuva, Batı'da akıkılaştırmanrn temel simgesi olmuşsa, bunun nedeni aynı zamanda hem akılcılaştırmanın, hem de Öznelleştirmenin amili olmasıdır. Bu anlamda, VVeber'in tanımladığı ve mukadderata boyun eğmesinden dolayı Özneye herhangi bir gönderide bulunulmasını tamamen reddeden, her tür aidiyet ve duyguyu silip atan ve çalışmaya, üretim ve kâra yer açan kapitalist'ten çok farklıdır.

Kapitalist öylesine temel bir rol oynamıştır ki, burjuvanın tam tersi bir simge oluşturduğu söylenebilir; burjuva bir özel yaşam, bilinç ve bakış adamı, bir aile ve dindarlık adamıdır. Edmund Leites, New England ve

Pensilvanya'daki Amerikan sömürgelerindeki pü-ritenlere ilişkin, Weber'in aktardığından çok daha zengin bir imge sunmuştur. Bu püritenler, özel yaşamı, özellikle de cinselliği reddetmezler, rahipleri belki de ilk cinselbilimciler olmuşlar, haz ve mutluluk arayışıyla kutsal yasaya saygıyı, evlilikte istikrar, yani bağlılığı özendirerek, ama Aziz Paulus'un, dünya nimetlerini kul-lanmıyormuşçasına kullanma yönündeki kaba buyruklarının iyice uzağında kalarak bağdaştırmışlardır.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında burjuvalar, özellikle de Philippe Aries ve Elisabeth Badinter'in göstermiş oldukları gibi, duygulara, özellikle de çocukla ilişkiye, yeni bir önem vermişler ve bunu kadınların aile ve toplum içinde, sanayi devrimiyle birlikte akılcılaştırıcı kapitalizmin utku kazandığı gün yitirecekleri bir yere kavuştukları dönemde yapmışlardır. Mülkiyet ve insan haklarını savunan, özellikle de mülkiyeti o insan haklarının birinci safına yerleştiren kapitalizm değil burjuvazi olmuştur. Burjuva ruhunun olumsuz veçhesi, mirasın Önemi ve bununla bağlantılı olarak çalışmanın değer yitirmesi öylesine haklı ve güçlü bir biçimde mahkûm edilmiştir ki, sonunda o ruhun olumlu yöne, yani siyasal ve toplumsal egemenliğe dayattığı sınır unutulmuştur.

Burjuvazi, mutlak monarşiyle mücadele ederek, kurulu düzen ve o düzenin dinsel temellerine karşı verilen toplumsal mücadeleyle birlikte gördüğü modern bireyciliği kurmuştur. Locke'un savunduğu mülkiyet, Fransız Anayasacıları ve yüz yıl sonra mesleğin ve çalışmanın -ki bunlar, tıpkı mülkiyet gibi, kurulu iktidara direnme ilkeleridir- savunucusu olarak ortaya çıkan işçi hareketi arasında büyük bir süreklilik vardır. Öznenin dönüşü, kısmen, Fransız Devrimi'nden Sovyet Devrimi'ne değin tarihin iki yüzyılına egemen olmuş tümlük (totalite) ruhuna karşı, hem burjuva ruhuna, hem de, aynı zamanda işçi hareketi ruhuna dönüştür. Günümüzde, tümlük (totalite) düşüncelerine düşman olanları bir araya toplamak, burjuvaziye karşı işçi dünyasını savunan ve işçi dünyası

ile o dünyanın praxis'ini tarihsel tümlüğün vücut bulduğu yere dönüştüren söylemleri yeniden üretmekten daha önemlidir. Bu da bizi, praxis gibi çelişkili kavramlardan uzaklaşmak zorunda bırakır: Daha önce de gördüğümüz gibi, praxis Lukacs tarafından tümlükle (totalite)

birleştirilirken, Sartre tarafından, Critique de la raison dia-iectique'te ("Diyalektik Aklın Eleştirisi) (s. 30, n.

1), daha çok burada savunduklarımıza yakın bir anlamla yüklenmiştir. Şöyle der Sartre: "Sınıf bilinci, sadece, ele alınan sınıfın ayırıcı niteliğini nesnel olarak tanımlayan, yaşanmış çelişki değildir; çoktan praxis tarafından aşılmış

olan, böylece de, hem korunmuş, hem de reddedilmiş olan çelişkidir". Bu praxis; bir tarihle özdeşleşme edimi değil, özgürleşme edimidir; halbuki Eric VVeiTin belirttiği gibi, Fransız Devri-mi'nden beri "ahlaksal pratik tarihsel pratiğe dönüşür ve bu pratiğin öznesi artık sadece birey değil insanlıktır".

Burjuvaziden işçi hareketine kadar, savunulan, hem de gerektiğinde toplum olarak adlandırılan şeye karşı savunulan ise, tersine, insanlık değil birey, ama tümlüğün (totalite) sözde-toplumsal simgesi olan, yani toplumsal ilişkileri içinde konumlandırılan bireydir. Çünkü toplum muhaliflere ve yönetilenlere, en büyük baskılarını, çoğu zaman bir yandan toplumsal yararlılık, bir yandan da dış

ve iç düşmanlarıyla mücadele adma dayatır.

Akılcılaştırmayla Öznelleştirmenin birliği, bu ilk-modernlik tamamlandığında, siyasette Fransız Devrimi, ekonomide ise İngiliz devrimi sayesinde, akılcılaştırma modelleri başarı kazandığmda kopar ve kültür de, tıpkı toplum gibi iki kutuplu bir özellik kazanır. Burjuvazi, nitelikli beyaz yakalıların geniş dünyasına dönüşmeden önce kapitalistleşirken, artık kâr ve toplumsal düzenden başka bir şeye inanmayan, hem yöneten hem de egemen sınıf haline gelen ve bir süre sonra işçi sınıfı olarak adlandırılacak olan yönetilenlerin dünyasına doğru yönelen bu dünyada, özneye de hiçbir gönderide bulunulmaz. Deniş Poulot'nun Le Subîime (Muhteşem) adlı metni (1869, yeni basımı Maspero, 1980, Alain Cottere-au'nun yazdığı uzun bir giriş bölümü bulunmaktadır) bu durumun atölyelerdeki varlığını belirtir. Bu küçük girişimci için, tam bir tiplemesini yaptığı Muhteşemler (basit muhteşemden gerçek muhteşeme, Tanrı'nın çocukları ve muhteşemlerin muhteşemine tam bir yelpaze sunmuştur), hem karşı çıkan, hem alkolik, hem şiddet meraklısı, hem devrimci, hem de fedakâr, üst düzey

nitelikli/kalifiye işçilerdir; bu da -vardığı değer yargısı bir yana-burada yapılan çözümlemeye tekabül eder. Özne, toplumsal rollere, hem yaşam ve cinselliğe, hem de bir cemaate çağrıda bulunarak karşı çıkar.

265

_etb^

temediği L^ çağrıda bulunu adaletten söz edildiği:

jkir: Öznenin iki yüzünün a özdeşleşen toplumsal düş-.ıcadele içinde gerçekleşir, işçi el VVieviorka ve François Du-n kitaplarımda işçi hareketinin, iumsal hareketin varlığının, kısa verilecek olan iş örgütlenmesine masıyla tanımlandığını göstermiş-;ma ve iş koşulları talep etmekle, hat-,ieşmeler imzalamakla yetinmez; red-.rıyla özdeşleşmiş olarak görmek de İsıya karşı işçi öznesinin savunulmasına yüzyılın sonundan itibaren, toplumsal \, modernliğin iki ilkesini, yani akılcılaştırmayla emekçinin "saygınhğı"nı bağdaştırma amacını taşımıştır. Bu şekilde tanımlanan işçi hareketinin neredeyse sürekli olarak, siyasal eyleme, sosyalist, sosyal demokrat, işçi ya da komünist partilerine bağımlı olduğu doğrudur, ama siyasal eylemin bu utkusu, akılcılaştırma ruhunun, işçi hareketine kendi mantığını dayatmak, onu, kolayca bir diktatörlüğün iktidarına dönüşecek ve işçi hareketine can verenleri hapse atacak bir parti tarafından yönetilen bir "kitle hareketi"ne indirgemek için başvurduğu bir kurnazlıktan başka bir şey değildir.

İşçi hareketi, ancak çok kısa süreli dönemlerde, siyasal partilere karşı bağımsızlığını kabul ettirmeyi başarabilecektir: Bunlar da, önce, yüzyılın başında, doğrudan eylem sendikacılığı dönemi, daha sonra da, yaşayacağı büyük çöküşün arifesinde, yani Mayıs 1968 hareketinin hemen ardından gelen, İtalya'daki "sıcak yaz" ve Fransa'daki Lip grevi dönemleridir. Kapitalist dünyanın olduğu kadar sol partilerin yöneticilerinin de saldırısına uğrayan bu tür bir işçi hareketi, bir kültürel eğilimin öznelleştirmesini toplumsal harekete dönüştüren ilk büyük kollektif eylem olarak kabul görmelidir. İşçi hareketi, o dönemde, modernliğin gelenekle, akim dinle mücadelesini kırmış, kendi mücadelesini modernliğin içinde konumlandırmış ve verimlilik arayışıyla, çoğu zaman bir nesne, yani basit

bir işgücü muamelesi gören emekçilerin hakkım karşı karşıya getiren Çatışmaları ortaya çıkarmıştır.

Serge Mallet'nin düşüncesi altmışlı yıllarda onca etkili olmuşsa, bunun nedeni, "yeni işçi sınıfı" fikrinin, işçi hareketinin, siyasal partilerden bağımsız olma, Leninist yaklaşımın tersine, kendi eyleminin anlamından sorumlu olma yönündeki temel umudunu da

kendisiyle birlikte taşımasıdır. O zamanlar işçi hareketinin nasıl olduğunu bugün anlamak güçtür, çünkü sendikacılık etkisini, ancak, Almanya ya da İsveç gibi, Özgün biçimde siyasal bir güce dönüştüğü yerlerde korumuştur. İşçi hareketi toplumsal bir tarafın/p ar to/ nerin tam tersi olmuştur, bunun nedeniyse devrimci olması dep^ -bu her yerde geçerli değildi, üstelik de, geçerli olduğu yerlerde yasal partilere bağımlılığını daha da arttırıyordu- işçileri iş örg lenmesinden kurtarmaya, verimlilik mantığına karşı korumaya, biçimsel olmayan bir üretim örgütlenmesini gerçekleştirerek ve atölyede ya da işletmede eksikliği giderici/alternatif bir güç oluşturarak, bilimsel olduğunu iddia eden bir örgütlenmenin kurallarına direnmek amacıyla birdenbire gelişen çabalarmı yorumlamaya çalışmasıdır.

Bu çözümlemeyi sonuna kadar götürüp akılcılaşmayı kapitalizm, öznelleşmeyi de işçi hareketiyle Özdeşleştirmek mi gerekir? Hayır. Çünkü, toplumsal bir hareket, kolektif bir edimcinin bir toplumun "değerleri"ni, kültürel eğilimlerini (iktidar ilişkilerinin kendisini bağladığı bir rakibin eylemine karşı çıkarak) eline geçirmek için gösterdiği çabadır. Akılcılaştırmayla öznelleşmenin oluşturduğu ikili, modern toplumun kültürel eğilimlerini, yani iki ana izleği-ni tanımladığından dolayı, sanayi toplumunda toplumsal ilişkiler dahilindeki konumlarıyla tanımlanan toplumsal sınıfların mücadelesinin hedefini oluşturur; öyle ki, sanayicilerle ücretliler, kapitalist hareketle işçi hareketi, birbiriyle mücadele ederken, gerçekte, aynı kültürel değerlere, yani akılcılaştırma ve öznelleşmeye gönderide bulunurlar. İşçi hareketi, özellikle de sosyalist düşünce, toplumcu

Darwin'ciliğin takipçisi olan ve dünyanın, teknik ve yatırım sayesinde bolluk ve mutluluğa doğru gittiğine inanan sanayici ve finansörler kadar açıkça tarihselci ve doğalcıdır. Ters yönden ele alacak olursak, her iki yanda da çalışmaya, gayrete, tasarruf yapma ve tasan üretme yeteneğine aynı derecede inanç duyulur; toplumbilimciler bunu, ertelenmiş ödüllendirme (dijfered gratification) modeli olarak adlandırırlar. İşçiler de patronlar da, bu model uğruna kendilerine ve çocuklarına püriten bir eğitim ve ısrarlı bir ahlakı dayatırlar; işçiler bunu, alkolizm ve yoksulluğun kucağına düşmemek için, patronlarsa tasarruf ve yatırım açısından gerekli olduğu için yapar.

jğuşu

f ygulanan bu toplumsal hareket görüşü,

Jİaylan çözümlese de, Marksist sınıf mü-

JT. Çünkü Marksist görüş işçi eylemini doğa

, .e, kapitalizm ise ekonomi politiğin sözde-ol-

, , e dinsel düşüncenin sislerinin ardında gizlenen

, xâr dünyasının kurulmasıyla özdeşleştirir. İşçi ha-

jkli utkusu, Hegel'in düşündüğü gibi modernlik

, eğil insan doğasının gerçekleşmesinin utkusu olacaktır.

.denle, smıf bilinci, kendi için sınıf, Marksistler açısından, iv, , ,ie kendi bilincinde olan bir sınıf değil, entelektüeller tarafınCk..n kapitalizmin çelişkilerinin ve bu çelişkilerin hem gerekli, hem de olanaklı olan aşılmasının belirtisi olarak yorumlanan işçilik durumudur.

İşçi hareketi konusunda, smıf bilincinden değil de toplumsal hareketten söz ediyorsam, bunun nedeni, tam da Marksist düşünceyle karıştırılmaması içindir.

Ben en büyük eğilimlerinden biri öznenin savunulması, çalışanların hakları ve saygınlığı için mücadele olan kolektif bir edimciden söz ediyorum. Devrimci düşünce, işte bu yüzden, ısrarla proletaryadan söz etmiş, bir başka deyişle, emekçileri sahip olmadıkları bir şeye, mülkiyete göre tanımlamıştır; buna karşılık, benim de dahil olduğum, işçi eylemini inceleyen tarihçi ve toplumbilimciler işçi hareketinin başını, emeğin ve işçi özerkliğinin savunucusu olan nitelikli işçilerin çektiğini ve onların eyleminin, kapitalizm ve iş

örgütlenmesini eleştirmekle yetinmeyip, başka bir toplum icat ederek, olumsuzdan çok olumlu olduğunu göstermişlerdir. Toplumsal bir hareket, aynı zamanda hem toplumsal bir çatışma, hem de kültürel bir tasarıdır. Bu, yönetenlerin hareketi için de yönetilenlerinle için de geçerlidir. Her zaman, hem kültürel değerlerin gerçekleşmesini, hem de toplumsal bir rakip karşısında utku kazanılmasını amaçlar. Talebe dayalı bir mücadele kendiliğinden toplumsal bir hareket değildir; loncacı bir savunma, konjonktürün istihdam piyasasında kullanımı, hatta siyasal baskı olabilir. Bu tür bir mücadelenin toplumsal harekete dönüşebilmesi için, sanayi toplumunun değerleri adına konuşması ve bizzat kendi rakiplerine karşı o değerlerin savunuculuğuna soyunması gerekir. İşçilerin sanayileşmeye karşı olduğu, makinaları kırdığı ya da yeni teknolojilere tepki gösterdiği -ki bunu (o teknolojiler, kendi istihdamları açısından tehdit oluşturduğundan) önemli

ve meşru nedenlere dayanarak yaptıklarında bile- bir sanayi toplumunda top-268

lumsal hareket olmaz; sendikal eylem, olumlu bir biçimi

O} özerkliğinin

güçlendirilmesine doğru yönlendirilme^, x*- ^<ş~^

le de, Taylor'cı patronların o kaba iddiasınla, ya niz diye para vermiyoruz"la mücade' hareket olmaz.

Söz konusu olan, varlık tif bir eyleme manevi bir içe. ket fikri, aynı derecede güçlü ı rihselci ya da yararcı görüşün meyi yönlendiren merkez fikir, K

demliği harekete geçiren bir toplu, ne toplumsal yaşamın her yönüne \ de, tersine, toplumun kendi üzerina ister üretime, ister bilgi ya da ahlaka i, verilen ve doğamadan ölen bir sivil SL yönetenlerle yönetilenlerin, akılcılaştırfT .m ve öznelleştirmenin toplumsal olarak yaşama geçirilmesi için verdikleri mücadelenin çevresinde işlerlik gösterir. Hiçbir şey kültürel değerlerle toplumsal çatışmayı birbirinden ayırmamalı ve çözümleme karşıt ideolojilere, yani kendilerini modernlikle özdeşleştiren ve rakiplerini ilerlemenin önündeki basit birer engel olarak sunan toplumun efendilerinin ideoloj isiyle; kendilerini, tabi oldukları bir üretimle özdeş-

leştiremediklerinden, doğrudan üretken bir çalışmanın yaratılmasının karşısma, bunalımlara, işsizliğe ve yoksulluğa gebe bir kapitalist sistemin yarattığı hasarı koyan enerjiye dayalı bir görüş adına modernliğin yaşayan ilkesinin, yani çalışmanın öncüsü olduklarını İlan eden bağımlı İşçilerin ideolojisine karşı direnebilmelidir.

Tüm toplumsal hareketler, içten içe parçalanmış durumdadır çünkü hiçbiri aynı anda ve aynı biçimde akılcılaştırma ve öznelleş-tirmeye hizmet edemez.

Andre Malraux'nun "Umuf'u, XX. yüzyılın başyapıtlarından biriyse, bunun nedeni, kitabın, mücadele etti-ğiyle aynı derecede tehlikeli bir totalitarizmle yüklü parti ruhuyla, ahlaksal karşı çıkmayla yüklü olan ama iç çatışmaları ve örgütlen-mekteki yetersizliğiyle çözülen anarşist başkaldırı arasında parçalanmış olan kolektif eylemin çelişkileri üzerine kurulu olmasıdır. Tümlük fikrinin, her zaman için, yükselen sınıfların yakınında olduğu söylenebilir, buna karşılık özne fikri tarihsel eylemin soğuk kışlarını ısırmıştır. 1940'ta, o tuhaf savaş sırasında, komünist partisinin yoldaşı ve İlerleme Bunalımı'nın yazarı Georges Friedmann, Savaş Günlüğü'nde, direnişleri harekete geçirmek için haklı bir davanın yeterli olmadığını, ahlaksal özelliklerin de bulunması gerek-

tiğini söyler -bu, neredeyse aynı anda, Almanya'dan sürgüne gi den Horkheimer'ın da ifade ettiği bir fikirdir. Baz* bireylerin bilin ci, kendisini, ancak kaçınılmaz gibi duran ve çoğunlukla geleceğin

""•İl renklerine bürünmüş, yalnızlık ve terk edilmişlik çerçevesinde,

* başkalarının özgürlüğünden sorumlu tutar. Bu, ahlâkçılıktan çok Q\
*,aktır ve insanı adil olmayan bir düzene karşı kişisel mücadeleye Oy

^'irür. Bizim yüzyılımızın oluşturduğu siyasal modeller, umut-

' ' „,

ık dehşet vermektedir; dolayısıyla, çoğu zaman, işçi hareketi-

^

.azıl bayrağının, grev alayının başından çok halk hareketlerini ezen grupların üzerinde dalgalandığı bir dönemde, çoğunlukla kolektif eylemi askerileştirerek saptıran bir bağlanma (angajman) kuramından çok bir bağlarını koparma (degajman) kuramına gereksiniriz. Konjonktür ne kadar karanlık olursa, öznenin savunmasına kapanma o kadar belirgin olacaktır;

kurtuluş/özgürleşme hareketlerinin utkuya ulaşma şansları çoğaldıkça, tarih ya da akılla özdeşleşme yeniden ortaya çıkar, ama çözümleme bağlanmayla bağlarını koparmayı, kolektif umutla Ben'in savunulmasını, modernleşmeyle karşı çıkmayı birbirinden ayırmamak, hele de birbirinin karşıtı olarak kesinlikle görmemek zorundadır.

Öznenin savunulması, Öznelleştirme toplumsal hareketle yüklüdür, çünkü herhangi bir toplumun kültürel yönelimleri, gökteki güneş gibi o toplumun üzerinde değildir, toplumsal çatışmaların kendilerine verdiği toplumsal biçimden, yönetici sınıfın çıkarlarıyla topyekûn Özdeşleşmeden, en aşırı özerkliğe kadar gidebilen biçimden ayrı tutulamaz. Öznelleştirme, akılcılaştırmanın, yönetici sınıfın çıkarlarıyla bir tutulmasının karşıtıdır.

Özne eğer bir toplumsal hareketse, bu, Nietzsche ve Freud'un, bir toplum ne derece modernse, o derece akılcılaştırıcı bir modele, bir teknik ve nesneler sistemine, bir tekno-yapıya indirgenebileceğinin -ki bu da, Max Weber'in, modern toplumun "demir kafesi" olarak adlandırdığı şeyin içine kapatılmaktan kurtulmak için özne fikrine çağrıda bulunmasını zorunlu kılar- altını çizmek için yaptıkları eleştiriler adma gerçekleşmiştir.

Bu çözümleme öylesine güçlüdür, teknikçi ve müdahaleci yanılsamalara öyle etkin biçimde karşı çıkar ki, ilk baştan savunulması gerekir; ancak aslında kendisine yakın gibi görünen ama kabul edilmesi olanaksız bir fikirle, yani modern toplumun, bizzat sistemin ya da o sistemi yönetenlerin çıkarlarının akılcılaştırılmış bir ifadesi olduğu fikriyle de karıştırılmamalıdır. Özneye çağrı mu-balif/başkaldırıcı bir davranıştır ama tek özelliği bu değildir; bu nedenle de, Almanların "alternatif" olarak adlandırdıkları karşı-

kültür ya da mikro-toplumların yaratılmasıyla karıştırılamaz. Modernliğe getirilen bu tür yanıtlar, ancak, sistemin merkezindeki mantığa ve o sistemi yönetenlerin çıkarlarına uygun olmayan her-şeye karşı hoşgörüsüzlüğün hüküm sürdüğü totaliter türden durumlarda gerçek bir önem taşır.

Öznenin savunulması akılcılaştırmaya bağımlı olmadığı gibi, onunla uyuşamaz da. Ne doğal bir düzene geri dönmeyi düşler, ne de, tüm kurumların başını çeker.

Ahlakçı düşünceyi de, tıpkı, salt eleştirel olan düşünce gibi reddetmek gerekir.

Bunların ikisi de, modernliği oluşturan İlkeleri kabul etme yeteneğinden yoksundur. Bu da, Öznenin savunulmasının, herşeyden Önce modern toplumun ve o toplumun yönetim ve denetim aygıtlarının olguculuğu ve tek-nikçiliğinin engeline çarptığının kabul edilmesini engellememelidir, öyle ki, özne fikrinin muhalif

/başkaldırın içeriğinin, akılcılaş-tırmanın modernleştirici içeriğinden daha güçlü bir biçimde altının çizilmesi gerekir.

Özne fikri sürekli bir biçimde muhalefetle yüklüdür çünkü modern toplum kendi yaratıcılığı ve iç çatışmalarını inkâr etmeye ve kendisini, öz-düzenleyici, dolayısıyla da toplumsal edimcilerin ve bu edimcilerinin çatışmalarının dışında olarak sunmaya eğilimlidir. Nasıl ki, Hıristiyan toplumlarında, teokratik ya da en azından kilise ağırlıklı eğilim, her zaman için, imana, yani ruhaniyle cisma-ninin ayrımına göre daha ağır basmışsa, modern toplumda da, hem teknokratik, hem de liberal görüşler, Öznenin özgürlüğüne çağrıdan çok kurulu iktidarla sıkı bağlar kurmuştur. Özne fikri, işte bu nedenle, her şeyden önce muhaliftir; bu da, bölümün başlığı olarak seçilen aşırı ifadeyi "toplumsal hareket olarak özne" ifadesini savunmamızı olanaklı kılar.

Özne fikri, kuşkusuz aşırı uç bir konumda yer alamaz çünkü önemi fazlasıyla temel niteliklidir, ama yalnızca çözümlemenin merkezinde de konumlandırılamaz, çünkü modern toplumun yönelimlerini belirleyen yalnızca özne fikri değil, bu fikrin akılcılaştırma fikriyle birlikte oluşturduğu ikilidir. Akılcılaştırma fikri, çoğu zaman kültürel merkezilikle

kurulu düzenin yürütülmesine katüımı bağdaştırma eğilimindedir; özne fikri de kültürel olarak aynı derecede merkezi bir önem taşıma eğiliminde olmakla birlikte, aynı zamanda da muhalif bir toplumsal içerikle birlikte yer alır. Akılcılaştırma, yönetici güçlerin eylemiyle daha sıkı sıkıya bağlıdır, buna karışıhk öznelleştirme, çoğu zaman yönetilen kategorilerin toplumsal hareketinin merkezinde yer alan izle-ği oluşturmuştur.

Toplumsal sınıf kavramı, gerçekten de, tarihselci bir düşünceye Metilenler arasmdaki karşıtlığı,

^eğin karşıtlığı üzerine oturt-

*Y_ jplumsal olmayan bir ko-

^j*?, inamları toplumsal edim-

a Mşka kavramları koy-

C\

-imlemesinin du-> ~* -nsal hareket ^r > ı, olgunun "-^N^ıesi değil, ı sahip ol-cv lı olmadı-'.et bir dü-c bir biçim-jağlantılan-rel eğilimle-OK J °\y irel yönelim-\ *c7' Amlemenin ki-tekabül etmiştir. Yör toplumla doğanın y-nvuştur. Bugünse numla tanımlat* çiler ve ilişki' mamız gerf rum çöz»" terimi yerine kaı. eylemin anlaı. dukları bilince İîv ğının kabul edilmes* şünce akımı değildir, çu, de kurumlar ve örgütler dır;. ama, buna karşılık, yine ıv. rin iktidar bağlantıları ve eşitsizKx lerin hedefidir. Ekonomik, idari, hatti şisel olmayan kategorilerinin ardındakK^ >y ilişkileri bulup ortaya çıkarmak, özellikle de Marx'tan bu yv oplumsal bilimlerin en önemli rollerinden biridir. Bu durum, günümüzde, sanayi toplumunun doğmakta olduğu çağa göre daha da önem kazanmıştır.

Programlanmış toplum

Modernlik fikri, genel bir düşünmeyle, kendisi de modernliğin bir evresi olarak tanımlanan tikel bir tarihsel durumun çözümlemesi sıkı sıkıya bağlantılandırılmadan savunulamaz. İyi ama, aynı zamanda hem

tarihselcilik reddedilip, hem de somut olarak sanayi toplumundan nasıl söz edilebilir ki?

Bunun için, tarihselciliğin, modernliğin belli bir evresinin ve belli bir biçiminin düşünülme şekli olduğunu ve tıpkı bir öncesindeki evre, yani klasik siyaset felsefesinin oluştuğu XVL yüzyıldan - XVIII. yüzyıla kadar süren evre gibi, bizim çoktandır içinde bulunduğumuz bir sonraki evrenin de artık tarihsel gelişme deyimi çerçevesinde düşünülmediğini kabul etmemiz yeterlidir. XVHÎ.

yüzyılda, tıpkı XIX. yüzyılda olduğu gibi, ilerlemenin değil mutluluğun sözü ediliyordu, sanayi sonrası toplumunun özgül yanı da, pekâlâ, özneden söz etmek olabilir.

Modernliğimiz, önceleri Hıristiyan ikiciliğine bağlı kalmakla birlikte geleneksel toplumdan çıkışla özdeşleştirildi; bu da, daha

önce gördüğümüz gibi, Aydınlanma ruhu olarak adlandırılan şeyin gerçek bir birliğinin oluşmasını engellemiştir. Daha sonra, modernliğin iki yönünün, idealist ya da maddeci tarih felsefeleriyle bütünleşme yönündeki büyük girişim ortaya çıktı. Tarihselcilik, her şeyden önce, akılcılaştırmayla Öznelleştirmenin birleştirilmesi istenci olmuştur. Bugün, bizim tarihselliğimize ilişkin daha da hararetli bir görüş, üretkencilik ve modernizmin tehlikelerine ve akılcılaştırmayla öznelleştirmenin hem karşıtlığı, hem de tamamlayıcılığı üzerinde duran bir ikiciliğin geri dönüşüne ilişkin eleştirel bilinçle bir arada yer alır.

Sanayi sonrası toplumunu tanımlamak, bu yeni ikiciliğin nedenlerini açıklamaktır. Tersten ele alacak olursak da, bu ikicilik, içinde geliştiği ve kültürel sanayilerin hızlı büyümesinin denetiminde olan tarihsel durumun dışmda anlaşılamaz. Gerçekten de benim programlanmış toplum olarak adlandırdığım -bu terim, yalnızca sonrasında yer aldığı şeye göre

tanımlanan sanayi sonrası teriminden çok daha isabetlidir- kültürel malların kitlesel olarak üretim ve dağıtımının, sanayi toplumunda maddi malların sahip olduğu türden merkezi bîr konuma yerleşmiş olduğu toplumdur. Sanayi toplumunda, demir-çelik, tekstil, kimya, hatta elektrik ve elektronik sektörleri ne ifade etmişse, bilgilerin, tıbbi bakımın ve bilişimin, yani eğitim, sağlık ve medyaların üretimi ve dağıtımı da programlanmış toplumda aynı şeyi ifade eder.

"Programlanmış toplum" admı kullanmama gelince, bunun nedeni de, bu toplumda işletme gücünün; kanaatleri, tutumları öngörme ve değiştirme, kişilik ve kültüre biçim verme, dolayısıyla da, yararlılık alanıyla sınırlı kalacağına, doğrudan doğruya "değerler" dünyasına girmeye dayak olmasıdır. Kültür sanayilerinin yeni önemi, geleneksel toplumsal denetim biçimlerinin yerine yeni insan yönetimi mekanizmalarını koyar. Eski ifadeyi tersine çevirerek sanayi toplumundan programlanmış topluma geçişin, şeylerin idaresinden insanların yönetimine geçiş

olduğu söylenebilir; Frankfurt Okulu filozoflarının "kültür sanayi" olarak ortaya atükları ifadenin de dile getirdiği aynı şeydir.

Programlanmış toplumda, işletme gücüne direniş, artik sırtını doğalcı bir tarih felsefesine dayayamaz; yalnızca öznenin savunulmasını destek alır. En fazla sanayileşmiş ülkelerde, eğitim, mesleki eğitim, özellikle de sağlık izleklerinden daha fazla heyecan uyandıran bir şey var mıdır? Halbuki, bu alanlarda, söz konusu edilen, değişikliğe uyum göstermeye ilişkin neo-liberal bir istenç, bir toplumsal denetim arzusu ya da tekno-bürokratik gerekçelerin pe-sinden giden aygıtlara karşı, belli bir özgürlük, yaşama belli bir anlam verme yeteneği görüşünün savunulması değil midir?

Özellikle de hastane, bir, mesleki, mali, idari, loncacı mantıklar karması tarafından yönetilen bir örgüt mü olmalı yoksa, hastanın salt bakılacak bir nesne değil de, bilgilendirilen, tasarıları ve belleği olan, kendisine verilen tıbbi hizmetlerin tercih ve uygulanmasına katılabilen bir özne olabilmesi için hastaya mı odaklamalıdır? Bu tartışma, örgütlü edimcilerin, hasta sendikalarının oluşması sonucunu doğurmamıştır. Ama herkesin kafasında mevcuttur ve en fazla yankı uyandıran tıbbi programların, ister euthanasia, ister geçici, yalnızca acı dindirici (palyatif) tedavi, ister yapay döllenme ya da büyük hastalıkların tedavisi olsun, hastaların sorumluluk ve haklarının

tartışıldığı programlar olduğu bilinen televizyonda sık sık dile getirilmektedir. Fransız kamuoyu, yetkililerin AİDS taşıdığını bildikleri bir kanı hastalara vererek, virüs bulaştırdıklarını Öğrendiğinde allak bullak olmuştur.

Kamuoyu ve ilgililerin kafasında daha da yaygın olan tartışma ise okulun ereklerine ilişkin tartışmadır. Ama lise ve üniversite Öğrencileri, istihdama hazırlayan ya da tamamen okula özgü kurallar aktaran bir Öğrenimle, her bir öğrencinin kişiliği ve sınıf gerçekli-ğiyle ilgilenen bir eğitim arasındaki gerilimi yoğun bir biçimde yaşarlar. 1990'da, Fransa'da önemli bir karşı çıkma hareketini başlatan lise öğrencileri, çoğunlukla işsizlik tehdidine maruz olan mesleki geleceklerinden kaygı duyuyor, ama, aynı zamanda da okul kültürünün kendi gençlik kültürlerine ya da gençliğin belli bölümlerinin kültürüne yabancı kalmamasını istiyorlardı. Aynı biçimde, Didier Lapeyronnie'nin soru yönelttiği üniversite öğrencileri, kendi kişiliklerinin savunulmasını, örgütsüz ve saldırgan buldukları üniversite dünyasının karşıtı olarak gördüklerini belirtirler. Aradıkları, kendi çıkarları ya da hazları değil, içinde bulundukları durumun belli bir özgünlüğe sahip olmasıdır. Bu tepki, kültürel bir eylem doğurmaz, çünkü partiler ve sendikalara karşı duyulan çekince büyüktür, ama buna karşılık, içinde konumlandıkları öğrenim aygıtıyla kendi kişisel tasarılarının yönelimleri arasındaki genel çatışmaya ilişkin bilinci getirir.

Son olarak da şunu belirtelim: Kamuoyunun en az örgütlü olan tartışması, temel medya konumundaki televizyona ilişkin olan tartışmadır, ama bunun yerini de, televizyona karşı tutumlarda aşırı bir değerler karmaşası almıştır.

Televizyon kanalları her şeyi gösteriye dönüştürür ve kendi pazar payını artırmaktan başka bir şey düşünmezler; ama, her eve de, çok uzağımızdaki insanları

bizimle benzer hale getirecek olan, çehreler, sözcükler ve hareketleri sokmuş

olurlar. Kitle iletişimi, siyasal ya da olaysal içeriği ne olursa olsun, doğası gereği önceliği iletişime, yani mesajdan çok etkiye verir; ilk kez McLuhan tarafından ortaya atılan bu fikir medyaların bizzat kendi ereğine dönüşmesini onaylasın ya da onaylamasın, tüm profesyonel televizyoncular tarafından açıkça kavran-mıştır. Ama hiçbir şey bize, kitlenin yalnızca şiddet, para ya da aptallıkla ilgilendiğine inanma hakkını vermez. İzleyicileri birer tüketici rolüne indirgeyen en kolay programların çekiciliği, neyse ki, bunun tam tersini, yani bizim uzak ya da yakınımızda olan, ama taşıdığı, hem sorgulama hem de katılım payıyla aniden kendini bize dayatan şeyin ifade edilmesi, ortaya serilmesinin önemli etkisini silip atacak kadar güçlü değildir.

Eski toplumsal hareketler, özellikle de işçi sendikacılığı, ya siyasal baskı gruplarına ya da en yoksul kategorilerin değil de, ücretlilerden oluşan yeni orta sınıfın çalıştığı sektörleri loncacı bir mantıkla savunan aracılara dönüşürken, bu yeni toplumsal hareketler, örgütlenmeleri ve sürekli eylem yetenekleri eksik olmakla birlikte, şimdiden, aynı zamanda hem toplumsal hem de kültürel nitelikli sorun ve çatışmalardan oluşan yeni bir kuşağı ortaya çıkarırlar. Artık söz konusu olan, üretim araçlarının yönetimi için çatışmak değil, eğitim, tıbbi hizmetler ve kitle bilişimi gibi yeni kültürel üretimlerin ereklilikleri konusunda karşı karşıya gelmektir.

Üretimi örgütlediği, her türden siyasal, ekonomik ve kültürel iktidar biçimlerini elinde tuttuğu gibi, tinleri ve görenekleri de yöneten totaliter ya da otoriter bir iktidara karşı oluşan isyan hareketleri hem daha karmaşıktır hem de daha çok göze batar. Şu son birkaç onyılın en güçlü kahramanı muhaliftir.

Nazizme direnişin başat imgesi siyasal bir direnişin, özellikle de Fransa'da komünist ya da de Gaulle'cü militanların direnişinin oluşturduğu imgeydi. Stalin sonrası totalitarizme karşı özgürlüğün (artık bağlanma'ya. değil bağlarını koparma'ya, Bastille'leri ele geçirme cesaretine değil de hiçbir baskı türü karşısmda tereddüt etmeyen bir iktidara "hayır" diyebilme cesaretine çağrıda bulunan özgürlüğün) simgesine dönüşen şey ise, tersine,

yalnız adam, zek ve bir Soljenitsin'in, bir Boukovski, bir Çaranski ve onlar gibi birçok kişinin Özgür ve cesur bilinci oldu.

Daha da farklı bir bakış açısından hareketle, Gandi'yi yüzyılımızın en temel kişiliklerinden biri olarak görebiliriz; şiddet karşıtı çağrısı, toplumsal çıkarlarla birlikte kültürel ve ulusal inançları da harekete geçilmemiş midir?

En hararetli karşı çıkışlar, bugün ahlaksal/manevi bir temele dayanır ve bunun nedeni kolektif eyle-inin güçsüz olması değil, bedenler ve ruhlar üzerindeki tahakkümün çalışma ve hukuksal koşullar üzerindekinden fazla olması, totaliter propaganda ve baskının, kendini modern olarak sunan dünyanın en ağır hastalıkları olarak ortaya çıkmasıdır.

Gerçekten de, sanayi çağındaki toplumsal hareketler -Charles Tilly'nin deyimiyle- "repertuvar"rnın (yani kitlesel yürüyüşler, çarpıcı, şiddet dolu sloganlar) iktidarı ele geçirme fikrinin, gözümüzün önünde yok olup gittiğini görürüz. Ben, 1968'de, Paris'te, özellikle CGT sendikası tarafından kullanılan eski repertuvarla, yani genel grevle, öğrencilerin icat ettiği ve Daniel Cohn-Bendit tarafından büyük bir siyasal zekâyla icra edilen yeni repertuvarın, yani düşmana karşı değil de kendine dönük seferberliğin, Amerika'dan gelen barışçı sit-iriin karşılaşmasına tanık oldum. Önemli bir değişiklik de, kadınların bu yeni toplumsal hareketler içindeki yeni rolleridir; kadınlar etkin katılımcılarının çoğunluğunu oluşturdukları bu hareketlere, toplumsal olduğu kadar kültürel izlekler de katar, öznenin savunulmasına çağrıyı -ki bu çağrm en bilinçli ve örgütlü ifadesini doğum kontrolü ve kürtaj Özgürlüğü için yapılan kolektif eylemlerde bulur- dile getirirler.

Kamu alanı bugün, çoğu kimse yalnız siyasal zaaflarını görse bile, bu yeni hareketlerle doludur. Goşist tarikatların devrimci fon-damantalizminin, ya da, tersine; kendilerini siyasal olmayan izlek-lere ve aşırı derecede genel iddialarla, yine aşırı derecede tikel amaçlardan oluşan bir karmanın içine kapatmalarına rağmen, yeni başkaldırıların yeni bir toplum türü yaratmayı, hele de, ilerleme ve geleceğe ait güçleri özgürleştirmeyi değil, "yaşamı değiştirme"yi, insan haklarını, yani, hem açlık tehdidindeki insanların yaşama hakkını, hem de ifade özgürlüğünü, ya da kişisel bir yaşam tarzı ve öyküsünü özgürce seçme hakkmı savunmayı amaçladıklarını kabul etmek gerekir. Bu yeni toplumsal hareketler sanayi toplumlarında oluşur ama en

yoksul ve en fazla tahakküm altındaki toplulukların savunma eylemlerinde de ortaya çıkar. Bu hareketlerin, yüzyıl başındaki, 1914'teki işçi hareketininkini fazlasıyla aşan enternasyonalizmi (uluslararası niteliği) buradan kaynaklanır. Gençler arasında, hiçbir izlek, en yoksul halklar ve her türden ırkçılığın ya da hoşgörüsüzlüğün kurbanlarıyla dayanışma kadar heyecan yaratmaz. Çünkü yeni toplumsal hareketlerin merkezindeki ahlaksal bilinç, aşırı baskı ya da yoksulluğa karşı mücadele verenler tarafından, bugün en zengin ülkelerin karar sisteminin bir parçası olan sendika ya da baskı gruplarının toplumsal-siyasal stratejilerinden çok kimlik ve saygınlıkla bağlantılı görülmektedir.

Kolektif eylemin, ekonomik izleklerden kişisel ve ahlaksal İz-leklere doğru bu dönüşü, yalnızca, en iyi örgütlenmiş hareketlilik biçimlerinde gözlenmez.

Tersine, en görünür olduğu yerler, günlük yaşamda dile gelen tercihler, korkular ve tutumlardır; öyle ki, giderek siyasal kurumların ve toplumsal fikirlerin içlerinin boşalması sonucunu doğururlar. Sanayi toplumunun başlangıcında, Batı Avrupa'da, kaba bir kapitalizmin oluşumuyla hem toplumsal, hem de ahlaksal ütopyaların arasına hiçbir şey giremez gibiydi; bu birbirinin karşıtı iki kutbun arasında siyasal dolayunlar çok yavaş bir biçimde oluştu. Aynı biçimde, bugün de, sanayi toplumundan gelen ve artık güçlü toplumsal talepleri ifade etmeyen, birer siyasal iletişim merciine dönüşen siyasal güç ve kurumların çözülüşünü yaşıyoruz; buna karşılık, yeni toplumsal hareketler ilkeleri ve duyguları harekete geçiriyorlar. Ancak, siyasal tutkuların bu çöküşü yalnızca yeni bir ütopya dönemine girilmesiyle açıklanamaz. Bunalımda ve kaybolmaya yüz tutmuş

olan, tarihsel gerekliliğin temsilcileri olarak görülen siyasal partilerin toplumsal edimcilerin üzerinde ve çoğu zaman da karşısında konumlanan

rolüdür.

Kitlesel büyük halk partileri XX. yüzyılın totaliter rejimlerinin kökeninde yer almışlardır; yeni toplumsal hareketler faşist ya da komünist partilerin sunduğu modelden olabildiğince uzaklaşmak istiyorlar. Kamu alanının giderek artan dışarı açılması ve etkinliğinin, esnekliği hatta dayanıksızlığıyla toplumsal taleplere, kendilerinden ve çabucacık bayağı bir "kitle" durumuna indirgenen halkı tarihsel olarak temsil etme haklarından emin olan büyük siyasal makinelerden çok daha yakm olan kamuoyunun sürekli gelişen öneminin karşı kutbu olarak salt siyasal güçlerin zayıflamasının nedeni budur. Yeni toplumsal hareketler, tarihin anlamından çok özyönetimden ve iktidarı ele geçirmekten çok iç demokrasiden söz ederler.

Buradan, en sanayileşmiş toplumlarda büyük bir hızla yayılan tüm bireycilik ve ahlaksal yargı biçimlerinin, öznenin, özellikle de yeni toplumsal hareketlerin ifadesi olduğu sonucunu çıkarmamalıyız. Nasıl ki sendikal eylemin tüm tezahürleri işçi hareketini temsil etmemişse, bunların da tümü özne ve yeni toplumsal hareketleri ifade etmez. Her toplum en alt düzeyde olduğu gibi en üst düzeyde de çalışır. Öte yandan, en azından başat biçimde, belli bir toplum türüne, bir tarihsel eylem sistemine ait olan her toplum, aynı zamanda da, değişikliğin kapitalistler ya da devlet tarafından yönetilmesine bağlı olarak az veya çok liberal ya da, tersine az veya çok devletçi olan, kendi modernleşme yönteminin izini taşır. Ama, iç farklılaşmanın bu çifte ilkesinin ötesinde tarihsel eylemi tanımlayan bir başka şey daha vardır; o da, toplumun kendi üzerindeki bu eylem modellerinin ele geçirilmesini amaçlayan belli bir kültürel yönelimler

-tarihsellik- ve toplumsal çatışmalar bütünüdür. Sanayi toplumunun başat bilgi modeli evrimcilik, ahlaksal modeli ise enerji, çalışma ve nefis/Ben denetimi olmuştur; özneye yapılan gönderi, burada, tarih felsefesinin içinde boğulmuştur.

Sanayi toplumundan programlanmış topluma geçişi gerçekleştiren dönüşüm bunalımları, tarihsellik bilincini, dolayısıyla da bizzat modernlik fikrini yok etme tehlikesini taşır, ama özne de tarihselcilikten bu bunalımlardan geçerek kurtulacaktır.

Bugün dünya, yalnızca iradeci gelişme yöntemlerinin yıkılışını, sosyalizmin sonunu, kısacası piyasa ekonomisinin utkusunu yaşamıyor; aynı zamanda da ve her şeyden önce, sanayi toplumundan programlanmış topluma, dolayısıyla da akılcılaştırmayla öznelleştirmenin tarih felsefeleri dahilinde birleşmesinden, birbirlerinden ayrılmaları ve tamamlayıcı niteliklerinin ortaya çıkmasına geçiyor. Sanayi sonrası dönemine girmiş olan ve kendi fikir ve yaşam tarzlarmı yeryüzünün her yanma yayan toplumların tahakküm etkisi öylesine büyük ki, bu dönüşüm tüm dünyayı ilgilendiriyor. Programlanmış topluma girişin her yerde, günümüzde Ba-tı'da mevcut olan liberal yöntemlerle gerçekleşmesi hiç de olası görülmüyor. Bu yöntemler, bugün komünizm sonrası Avrupası'nda, ya da halkçılık sonrası Latin Amerika'da başarıyla uygulanıyor; ama pek çok ülkede dayanılmaz olarak görülmeleri ya da değiştirilmeleri ve buralarda, XX. yüzyılın ilk yarısında, Avrupa'da, sosyal demokrasinin gösterdiği çabanın bir başka biçimde yeniden üretilmesi de mümkündür; bütün yollar liberalizme gitmez.

Buna karşılık, sonunda hepsi birden ulaşmasa bile, bütün yolların gittiği yer programlanmış toplumdur. Komünist rejimlerin yıkılması ve sosyalist fikirlerin dağılmasından öyle etkilenmiş durumdayız ki, günümüzün tarihsel değişikliklerinde yalnızca kapitalizmin intikamını, hatta tek doğru yolun, yani liberalizmin utkusunu görme eğilimi gösteriyoruz. Ama bu, bir gelişme biçimiyle bir toplum türünün tehlikeli biçimde birbirine karıştırılması anlamına gelir.

Temel olan, maddi sanayilerin yerini kültür sanayilerinin almasına bağlı olarak yeni bir kültürün ve yeni toplumsal ilişkilerin oluştuğunu kabul etmektir.

Toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimleri de, kişisel ve kolektif tutumlar da, bu programlanmış topluma girişin liberal yolla, ya da daha müdahaleci veya toplumsal halk hareketlerine daha yatkın bir yolla yapılmasına bağlı olarak farklılık gösterir; ama, bu salt tarihsel farklılıkların ötesinde,

bir toplum modeli, yeni bir tarihsel eylem sistemi vardır ki, bu da programlanmış toplumdur. Bu toplumu en iyi tanımlayan da, ortaya yeni tekniklerin çıkması değil, özne fikrine geri dönüştür. Bu özneye dönüşün kimi zaman karşı-modernist etkiler yaratması anlaşılabilir, ama tarihselciliğin aşılmasını modernlikten ayrılma olarak tasarlamak ayrıntıyı bütünle karıştırmak anlamına gelir.

Edimcileriyle, toplumsal hareketleriyle, çatışma ve uzlaşmalarının kültürel hedefleriyle yeni bir tarihsel eylem sisteminden, programlanmış toplum sisteminden söz edilmesi, bugün toplumumuzda egemen olan ve post-modernizm fikriyle birleştirilen imgelerden çok uzaktır. Beni bu fikirle sanayi-sonrası toplumu ya da programlanmış toplum fikrini karşıolumlamaya iten de budur. Postmodernİzm sistemle edimcinin birbirinden tamamen koptuğunu ileri sürer: Sistem, kendi kendisinin göndergesidir, Luh-rnan'ın dediği gibi öz-yaratıcıdır, edimcilerse artık toplumsal ilişkilerle değil kültürel bir farklılıkla tanımlanır. Bu iddiaların gerçeğin bir bölümüne tekabül ettiğini inkâr etmiyorum; ancak bunlar da, en az, XX. yüzyıl başında sanayi toplumunu paranın ve malın krallığı olarak tanımlayan iddialar kadar yanıltıcıdır. O dönemde, henüz işçi sınıfı bile olmayan grup, kenar mahallelerin, atölyelerin ve meyhanelerin farklı ve muhteşem dünyası olarak tasarlanıyordu; kapitalist toplumda, paranın dünyasıyla emeğin dünyası birbirlerine yabancı görünüyordu. Bu aşırı farklılıkların ardında üretim ilişkileri olduğunu keşfedebilmek için sendikaların ve sosyalist fikirlerin ortaya çıkmasını beklemek gerekti. Bugün toplumun kendisi, kendi tarihselliği üzerindeki etkisi öyle büyüktür ki, gerçekten de toplumsal çatışmaya hiçbir uzam bırakmayacak bir kültürel kopma olasılığı mevcuttur. Ama tersine bir evrim daha da olasıdır. Bize bizim toplumumuzdan, tıpkı sanayi ya da makineleşme toplumundan söz edermiş gibi, iletişim toplumu olarak söz ediliyor. Tekniklerin ardında insanların ve toplumsal ilişkilerin olduğunu fark etmek ve bilgiyi kullanma ve iletişimi örgütlemenin çeşitli yöntemlerinin -gerek, aynı zamanda da birer para ve iktidar akımı olan bilgi akımlarım güçlendirmek için "soyut" olarak, gerekse iktidar ya da özerklik ilişkileri içinde son derece eşitsiz konumlarda bulunan taraflar arasındaki diyalogu güçlendirmek için "somut" olarak- her yerde birbirinin karşısma çıktığını görmek için daha ne kadar beklemek gerekecek?

Ben, post-modern fikirlerde, her şeyden önce, sanayi toplumlarında kullanılanlardan tamamen kopuk değil, tersine onlara daha yakın çözümlemeler gerektiren dönüşümlerin toplumbilimsel olarak yapay bir yorumunu görüyorum. Post-modern düşüncenin ısrarla üzerinde durduğu olaylarda, kalıcı yenilemelerden çok bunalım durumları bulunduğunu düşünüyorum. Luhman'ın söz ettiği, siyasal sistemle toplumsal sistemin aşırı derecede farklılaşmasının tanımladığı şey, aslmda, herkesin kabul ettiği ve ancak yeni toplumsal taleplerin örgütleneceği ve demokrasilerimizin yeniden temsil etme niteliğine kavuşacağı zaman aşılabilecek olan bir siyasal temsil bunalımı değil midir? Yine aynı biçimde, mutlak farklılığa çağrı, toplumsal çatışmaların ve bunların kültürel hedeflerinin kabulünden ayrıldığı andan itibaren bir bunalım tutumuna dönüşür.

Bir toplumdan başka bir topluma geçişi yaşıyoruz. XIX. yüzyılın neredeyse tümü, ticaret toplumundan sanayi toplumuna ve cumhuriyet ruhundan işçi hareketine geçişe sahne oldu. Luhman, çok doğru olarak, bir toplumun, boyutlarından yalnızca bir tanesine, yani, örneğin sanayi, kapitalizm ya da demokrasi boyutuna, dayanılarak tanımlanamayacağrnı anımsatır. Bu günümüz için doğrudur, ama geçmişte de doğruydu.

Bu tartışmanın ana yararı, özne fikrinin toplumsal ilişki fikrinden ayrılmaz olduğunu anımsatmaktır. Programlanmış toplumda, yalnızca bir tüketici, bir insan kaynağı ya da bir hedef kitleye indirgenen birey, sisteme egemen olan mantığa, şeylerin dünyasına ve kendi gereksinimlerinin tecimsel birer talep olarak nesnelleş-tirilmesine karşı, kendisini özne olarak kanıtlama yoluyla karşı çıkıyor. İşte bu nedenle, özne fikri, şimdiki toplumu, post-modern olarak değil de sanayi-sonrası ya da programlanmış olarak ele alan çözümlemeden ayrılamaz. Post-modern kuramlar bize, bir yandan öznenin çözülmesini, ama öte yandan da sibernetik sistemlerin gelişmesini gösterirler. Ancak, yalnızca bu iki dünyanın karşılıklı tuhaflığını kavramak yerine, hiçbiri kendisini teknolojik ya da kültürel olarak kendinden tanımlamadığına göre, neden aralarındaki çatışmayı görmeyelim ki? Bu dünyaların ikisi de toplumsal olarak, hatta daha da kesin söylemek gerekirse, birbirleri arasındaki karşıtlığa göre tanımlanmalıdır. Özne fikrinin kimlik ya da bilinç fikrinin karşıtı olmasının nedeni de budur: Nasıl ki toplumu bir pazar olarak sunan imgenin varlık nedeni kültürel savunmaların

direnişini azaltmaksa, özne de bir düzene karşı çıkmadır. Bugün hâlâ, çoğunlukla kopma, parçalanma bilincinin içinde yaşıyoruz ama, örgütlenmiş siyasal yaşamda pek olmasa da, kamuoyunda yeni çatışmalar ve kültürel yönelimleri (toplumsal ve siyasal olarak gerçekleştirilmeleri konusunda birbirine karşı olmalarına rağmen) 280

tüm toplumsal hareketler tarafından kabul edilen bir toplumun derinlikli biçimde değişmesi için yapılan çağrılar seslerini duyuruyor.

Biri ya da Öbürü

Daha önce, anlamının, akılcılaştıncı modernlik modelinin çözülmesinin en aşın biçimi olduğunu belirttiğim, post-modernizm olarak adlandırılan şey, öznenin neyin karşıtı olduğunu çok iyi tanımlar. İtkilerin, özellikle de yasa ve Üstben'in bilinçdışına ataklarının kişisel olmayan dili artık yalnızca bireyin içine hapsolmaktan kurtulur; bunlar, tüketim toplumu olarak adlandırılan ve aynı zamanda toplumsal talebin yerine, yeni bir iktidarın dili olarak kullanılan bir kültüre doğru saldırganca bir geri çekilmeyi koyan toplumun her yerinde görünür haldedir.

Bu post-modern kültür, her şeyden önce derinliği, yani imlerle anlam arasındaki mesafeyi reddeder. İşte bu nedenle, öznenin ortadan kaldırılmasını ve nesnenin -örneğin Andy VVarhol'de Campbell çorba kutusu ya da Coca Cola şişesinin- Öznenin yerini almasını' -ki öznenin kendisi de, yine aynı yazarın Marüyn'indeki gibi reklam nesnesi olabilir- en uç noktasma kadar götürür. Bu tüketim kültürü, tıpkı sanayi toplumunun işçi hareketinin üzerine kurulduğu zemini oluşturduğu gibi, özne talebinin de içinde yer aldığı alanı oluşturur. Bu da Marx'ın, ardında toplumsal üretim ilişkilerini bulmayı umut ettiği, ekonomik yaşam ve çözümleme kategorilerine getirdiği eleştiriye yeni bir güncellik kazandırır. Bu, tamamen yepyeni bir duruma uygulanarak sürdürülecek bir Örnektir. Artık söz konusu olan, imge/imaj dünyasma karşı -bir zamanlar toplumsal üretim ilişkilerinin akıldışılığına karşı üretim güçlerinin gerekli olan özgürleştirilmesine çağrı yapılması gibi- bir kullanım değerine başvurmak

değildir. Bu imler dünyasının karşıtı olan, artık doğaya değil özneye gönderide bulunan bir anlam arayışıdır. Bir yandan özne, öte yandan da nesneler dünyası, önceleri var olan bir toplum türünde sermayeyle emeği karşı karşıya getirenle aynı karşıtlık ilişkisi içinde yer almaz. Bu da, Öznenin hem kanıtlanmasının, hem de reddedilmesinin üretim toplumunun yerini tüketim toplumunun almasıyla bağlantılı olduğunun ve bizdeki Özne imgesinin, Max Weber'in kavradığı biçimiyle akılcılaştıncı ve çileci özne imgesine yabancı kaldığının altını çizer.

Toplumsal bir çatışmayı tanımlamak, eğer aynı zamanda bu çatışmanın içinde konumlandığı ve karşıt toplumsal biçimlendirmeler arasındaki ilişkilerin hedefini

oluşturan kültürel alanın da biçimi belirlenmiyorsa, olanaksızdır. Tüketim toplumuyla öznenin savunulması, çatışmaları, kesinlikle post-modern değil, tersine aşm-modern (hiper-modern) olan bir sanayi sonrası toplumunun aldığı toplumsal biçimi tanımlayan karşıt edimcilerdir.

Özne fikrine verilen ve giderek artan önem, özneyi, gerek te-cimsel taleplerine indirgeme, gerek onda edimci ve edimcinin bilincinin kavrayamadığı yapılar keşfetme, ya da, yanlış bilincin ardında bir egemenlik sisteminin mantığını arayan, Althusser esinli, eleştirel kuram ve toplumbilimin çalışmasını izleyerek, özneyi tamamen devreden çıkaran görülerin karşısında yer alır.

Toplumsal pratiklerin ve kolektif eylemin, kendi çözümlemelerini yürüteme-yecek kadar zayıf ya da pusulasını şaşırmış oldukları bu geçiş döneminde, entelektüeller, özneye herhangi bir gönderide bulunmayı tamamen reddeden bu tutum ve açıklamalara aşırı bir önem gösterdiler. Hiçbir toplum tamamen edimcilerden arınmış olmadığından ve yalnızca eleştirel olmak ya da tarihe bağlı toplumbilimin yerine tarih-siz antropolojiyi koymak istemekle, yeni pratikleri açıklayamayacak duruma düşüp, sonunda, devlet içinde bir devlet, özgün dili öznenin reddi olan toplum içinde bir lonca oluşturduklarından dolayı da, bizzat kendileri bu durumun asıl kurbanı haline düştüler.

Gözlenebilen değişikliklere doğru bir anlam bulabilmek için, entelektüellerin, öncelikle de toplumbilimcilerin, mesleklerinin o büyük

geleneğiyle, yani saklı olanı bulma, (tarihçi ya da etnologa çözümlemelerini kurma olanağını veren) o incelenen nesneyle aralarındaki mesafeyi yeniden kurabilmek için kendisinden ve kendi çevresinden çıkma geleneğiyle bağlarmı yeniden kurmaları gerekir. "Toplumsal-sonrası" (Post-sosyal) ve "tarihsel-sonrası" bir döneme, salt bir öykünme toplumuna, edimcilerin bir imgeler kaleydoskopu içinde sürekli eriyip gittiği bir topluma girdiğimizi düşünmek için vakit biraz geç değil mi? Aslında görülen, komünist sisteme tabi toplumların yeniden kurulması ya da değişmesi ve bununla aynı zamanda, üçüncü dünyanın bir bölümü yoksulluğa, etnik kavgalara ve kokuşmuşluğa batarken, şimdiye kadar bilinmeyen kişisel ve kolektif tutumların batı toplumlarında hızla yaygınlaşması değil midir? Sanayi toplumunun çöküşünü müjdelemenin ve büyük bir değişimler ve hızlı büyüme dönemi sonrası yeni bir dengeyi düşlemenin vakti çoktan geçmiştir.

Gecenin sonu geliyor. 1968'den sonra, sanayi toplumunun çözülmesinden ve tarih-sonrası yanılsamalarından yeni bir ekonominin oluşturulmasına 282

ilişkin tamamen liberal tasarıya kadar bir toplum değişikliğinin tüm evrelerinden geçtik; ortak kültürel modelleri, bu modellere biçim veren toplumsal ilişki ve hareketleri, bir an için tarihseUiğin ötesindeymiş gibi görünmüş olan şeyleri harekete geçiren siyasal elitleri ve toplumsal değişim biçimlerini tanımlama ve çözümlemeyi öğrenmemizin vakti çoktan gelmiştir.

Modernlik fikrini yeniden keşfetmek, öncelikle yeni bir toplumun ve yeni tarihsel edimcilerin varlığım kabul etmektir.

BOLUM III

Özne/Ben, Ben değildir

Aklın disiplinleri

Aydınlanma ruhu kurtarıcı/Özgürleştirici olmak istemiş ve bunu da başarmıştır.

Okur, kitabın başında göstermiş olduğum, Aydınlanma ruhunu belirleyen akla ve deneyciliğe övgüyle İnsan Hakları Beyannamesinde karşımıza çıkan Hıristiyan ve Descartes'çı ikicilik arasındaki karşıtlığı anımsayacaktır. Akılcı düşüncenin gereklerini kabullenme, insanlığı batıl inançlar ve cehaletten kurtardı ama bireyi kurtaramadı; geleneğin egemenliğinin yerine aklın egemenliğini, geleneksel otoritenin yerine de, VVeber'in deyimiyle, meşru akılcı otoriteyi koydu. Modern akılcılık bireye kuşkuyla bakar; bilimin, aynı zamanda insanın yaşamı ve düşüncesine de uygulanan kişisel olmayan yasalarmı bireye tercih eder.

Modern olarak nitelenen düşünce bilimsel olma iddiasındadır, maddeci ve doğalcıdır; gözlemlenen olayların bireyselliğini genel yasaların içinde eritir.

Toplumsal düzeyde, iyilik Ölçütü toplumsal yararlılık haline geldiğinden, eğitim yetişkinleri, daha da önemlisi, çocukları, rollerini, akılcı ve dengeli bir toplumun yaratılması için en uygun görünen kurallara uygun biçimde yerine getirecek, birer görev adamı ve kadınına dönüştürmek için, bencillikterıüzgeciliğeyükseltmeye dayanmalıdır.

Eğitimi toplumsallaşma ve akla yükseliş olarak gören bu yaklaşım henüz kaybolmamıştır ve hâlâ pek çok ülkenin okullarında geçerlidir. Çocuk disiplinli olmalı, aynı zamanda da, kendisini denetleyebilmesi ve toplum içinde yaşamanın kurallarıyla akılcı düşüncenin evrelerini öğrenebilmesi için ödüllerle özendirilmeli ya da cezalarla bashrılmahdır. Zorlamalarla yüklü bu eğitimin amacı,

her bireye, yaşamında karşılaşacağı maddi, ama daha "ela önemlisi, entelektüel ve manevi zorluklara direnme yeteneğini kazandırmaktır. Birey, kendine hakim olmalı, cesaret ve özveri gösterebilmelidir. Eğitim, görevin öğrenilmesidir.

Nitekim Fransızca'da öğretmenin öğrenciye yapması için verdiği çalışmayı yani ödevi belirten sözcükle, yukarıda kullandığımız "görev adamı" teriminde kullanılan görev sözcüğünün aynı olması (Devoir = görev -

ödev), ya da disiplin sözcüğünün aynı zamanda hem bir zorlamayı, bir ceza aracını, hem de bir bilgi alanını belirtmesi bir rastlantı değildir.* Bu yaklaşım bizde, yerine göre aydınlık, yerine göre de karanlık bir imaj uyandırabilir ama şurası kesin ki, bireyci olarak nitelenmesi olanaksızdır. Eğitim, bireyin talepleriyle, bu taleplerin kabul edilen tatmininin araşma, bireyin denetleyemediği ve olabildiğince evrensel dolaylandırmalar ve yüceltme mekanizmaları yerleştirir.

Sanayi toplumu, başlangıcında bir genel seferberlik gibi değerlendirilmişti; işçi sınıfı, emek ordusu olarak görülüyor ve fabrikalarda denetim çoğu zaman askerler tarafından yapılıyordu. Bu imgenin biraz fazla kaba ve kısmi olduğu rahatlıkla kabul edilebilir ama modern toplumda yaşayan nüfusun büyük bölümünün bireyciliği kabul etmediğini gösterebilecek kadar da gerçek payı içerir.

Bireyciliği, kendilerini kârm ya da sanayinin hizmetkârlarına, bireysel kişiliklerini üniforma ya da sözleşmelerin ardma gizleyerek, bir sınıfın ya da bir mesleğin üyeleri yapacak olan, özellikle güçlü zorlamalara tabi olan yönetici elitler de kabul etmemiştir. Bu toplumun, toplumsal rolleri, o rolü yüklenmiş insanların hiçbir tikel niteliğini dikkate almaksızın temsil etmekten aldıkları zevk de buradan kaynaklanır. Bireyselliğin yitirilmesi, eş, ana ya da sevgili rollerine indirgenen kadınlar açısından daha da kesindir. Bireyciliğe karşı bu mücadele, modernleşme bir ulusun yeniden doğuşu ya da yaratmayla bir arada yer aldığında daha da gelişir ve kamuoyu oluşturma kampanyaları ve yasal yasakların nesnesi haline gelir. Bu durumda, bireysel çıkar ve mutluluğun kendini ulusun kurtuluşu ya da büyümesine feda etmesi için, herkesin kahramanlık duygularına hitap edilir. Bu bağlamda kullanılan terimlerin biraz daha ılımlıları, işletmelerde de kullanılır.

Bu modern toplumda bireycilik neredesir? Kendi inanç/kanı ahlaklarını, modern batı toplumunu, özellikle de Kant'tan sonra, tanımladığını söyledikleri görev ahlakıyla karşıolumlayan Budist ya da Konfiçyus'çuları anlamamak mümkün mü? Geleneksel olarak adlandırılan ahlak, bireyi tutkularından kurtarmak istediğinde * Bu tümce, anlaşılabilmesi için Türkçe'ye uyarlanmıştır (ç.n).

bile birey merkezliydi; modern ahlak ise, her şeyden önce, ancak bireylerin kendilerini uğruna feda ettiklerinde bolluğa kavuşan toplumun çıkarı için izlenmesi gereken bir kurallar bütünü değil midir?

Son olarak da şunu belirtelim: Modern toplumun, aynı za- 4V manda, öncelikle üretim, sonra da tüketim ve iletişim açısından kitle toplumu olarak da tanımlanabileceğini, dolayısıyla da bu toplumun bireyci olarak nitelenmesinin olanaksız olduğunu anımsamamak mümkün müdür? Modern toplumlar, güçlerinin, tikellikle-rin yerine evrenselliği koymalarından geldiğini ilan ederler, toplumbilim de, cemaatten topluma, üremeden üretime, statüden sözleşmeye, gruptan bireye, heyecandan hesapçılığa, modernleşmenin bu niteliğinin altını çizen zıt çiftlerle doludur.

Her yerde mevcut olan bu akılcılaşmaya ve bilimle tekniğin harekete geçirici rolüne çağrı, Doğu'da da Batı'da da güçlü bir cazibe merkezi oluşturmuştur.

Pekiyi, bugün, heyecandan çok korku uyandırmasının nedeni nedir? Öncelikle akim bu evrenselliğinin, bilim, tasarı ve uyarıcılar kadar iş, bellek ve korumadan da oluşan bireysel yaşamları yok etmeye yönelik harika bir makine olmasıdır.

İlerlemenin hız kazanması, kendisine feda edilmesi gereken kuşaktan, insanlığın büyük bir bölümünün sürekli kendini feda etme durumuna geçilmesi sonucunu doğurdu. XX. yüzyılın sonunda Avrupa, hâlâ, Ayzenştayn'ın Genel Çizgi'yi çevirdiği dönemdeki gibi, tekniğin halk iktidarıyla birleşerek insanı cehaletten, akıl dışı-lıktan ve~ yoksulluktan kurtaracağına inanabilir mi? Ama asıl önemlisi, temel bilime indirgendiğinde tamamiyle saygın olan akim, gitgide iktidarlar, aygıtlar, bireylerle daha çok Özdeşleştiğine tanık olduk. Totaliter iktidarlar, büyük bir heyecanla, ilerlemeden, İnsan'dan ve modernlikten söz ettiler. Ve YJelfare Staie'm (Refah Devleti) yaşandığı birkaç onyılın yumuşattığı toplumlarda bile, kendimizi, temsil ettikleri akıl ve genel çıkar adma, safça aldıkları kararların birer sonucuna indirgedikleri gerçekliği bilmezlikten gelen kamu ya da yarı-kamu aygıtlarının tutsağı gibi hissediyoruz.

Devletlerin, hatta, kimi zaman da (özellikle bir şeyin tekelini ellerinde bulundurduklarında) özel aygıtların söylemi, bizzat kendisi de bilim ruhu ve ortak yarar kaygısıyla dolup taşan bir iradecilikle yüklüdür ve o iradecilik, kendinde sık sık, güçlülerin söyleminin tersine gitme hakkmı bulan bir gerçeklikle giderek daha açık bir çelişki gösterir.

Tıpkı, Freud'un, bireysel düzeyde, bilince ilişkin yanılsamaların rahatını kaçırmış olduğu gibi, eleştirel düşünce de, toplumsal

düzeyde, devletlerin saf bir biçimde kibir yüklü Ben'ini yıktı. Dört bir yanımızda, haklı olarak, Ben'in ve bilincin yıkılmasından söz e-diliyor. Ama bu eleştirilerin hatası, Özne diye adlandırarak yıktıkları şey konusundaki yanılgılarında yatar. İnsan eyleminin dünyanın düzeniyle özdeşleştirilmesi ilkelerini -bu ilkeler ister dine ya da akla, isterse de tefekküre ya da bilime çağrıda bulunsunlar- yıkmakta haklıdırlar. Ama, iktidarını doğarım yasaları üzerine temel-lendiren bireysel ya da kolektif bir Ben'i yıkmakla, daha önceleri Descartes'm yapmış olduğu gibi, aynı zamanda hem her zaman için erekçiliğin tehdidine maruz kalan bilimsel ruhu, hem de aygıtların iktidarma bir direniş

olarak ortaya çıkan özneyi özgürleşti-rir/kurtarırlar.

Yine de, akılcılaştırıcı modelin yükselişine eşlik etmiş olan bu görüşler üzerinde çok uzun durmamız gerekmez çünkü o görüşleri zayıflatan eleştirel düşünce değil, neredeyse beklenmedik ama her halükârda XIX. yüzyılda sanayileşmekte olan Avrupa'da iyice gecikmiş olan bir toplumsal değişimdir: Tüketim toplumu'nun doğuşu ve hızla yaygınlaşması. Bugün özne fikrine, akim eski mutlak iktidarından çok daha etkin bir biçimde karşı çıkan ve bundan dolayı da eleştirel dikkatimizi üzerinde yoğunlaştırmamızı hak eden işte bu tüketim, sonra da bilişim/bilgi toplumu olmuştur.

Bireycilik

Bugün artık, XIX. yüzyıl sonunda, Almanya ve Amerika'da, İngiltere ve Fransa'dakinden daha da güçlü bir biçimde gerçekleşen büyük sanayileşmenin başarılı olduğu dönemde geliştirilen tasarımları, yalnızca kendimize uyarlamakla yetinemeyiz. Öncelikle, tüketim toplumlarımıza kendini dayatmış olan ve Amerika'dan çıkarak bütün dünyada yaygınlaştığı izlenimi veren tamamen farklı imgeye bakmadan edebilir miyiz? Bugün, modernlik fikri, aklın egemenliğinden çok arzularm özgürleşmesi ve taleplerin tatminiyle bir görülüyor. Kolektif zorlamaların, dinsel, siyasal ya da ailevi yasakların reddi, hareket, kanaat ve ifade özgürlüğü, tercih ve davranış özgürlüğünü kısıtlayan tüm toplumsal ve kültürel örgütlenme biçimlerini "modası geçmiş" hatta "gerici" olarak niteleyip reddeden temel taleplerdir. Teknikçi ve harekete geçirici bir modelin yerini liberal bir model aldı. Özellikle de gençliğin imgeleri, çoğunlukla arzularm ve duyguların özgürleşmesine ilişkin imgeler. Bu liberalizm özneyi -tıpkı demokrasi gibi- olumsuz bir yönden hare-

ketle, yani bireysel ve kolektif özgürlüğe eçıgel olan şeyin reddine dayanarak tanımlar. Bu da, az önce değinmiş olduğum birbirine zıt çiftlerin yerine, Louis Dumont'un, çabucak klasikleşen ifadesiyle, holizm/bireycilik ikilisinin geçmesi sonucunu doğurur.

Modern olmayan toplumlar, ortaya yeni çıkmış olsalar bile, bireyi, ya kolektif bir edimcinin oluşturduğu bir bütün, ya da tersine, tanrısal bir yaratım, ilkel bir olay ya da ataların mirasma dayanan söylencesel bir düşüncenin yarattığı kişisel olmayan bir kurallar bütünü içinde sahip olduğu yere göre tanımlayan toplumlardır. Bireyciliğin özgün bir içeriği yoktur, çünkü bir norm ancak bir kurum tarafından ortaya çıkarılır ve doğuracağı etkiler yalnızca kolektif düzenleme etkileri olabilir. Tek bir insanın özgürlüğü, başkalarının özgürlüğünden başka sınır tanımaz, bu da, toplum içinde yaşamanın, aslmda tamamen birer zorlama olan, ama kaos ve şiddet tarafından yıkılabilecek özgürlüğün kullanımı için gerekli kurallarının kabulünü zorunlu kılar. Bireyin yönlendirilmesi ve yönetilmesi gerekmez, asıl gerekli olan toplumun uygarlaştırılmasıdır. Toplum içinde yaşamanın kuralları bireysel özgürlüğe verilmiş olan uzamın genişletilmesi için

konmuştur. Bu da, çocuğa, akim ve düzenin, tutkuların ve şiddetin üstesinden gelebilmesi için çok sıkı bir disiplin dayatan klasik eğitimin tamamen karşıtı bir fikirdir. Bu liberal model ancak özgür girişime yapılan çok geniş bir davetle tanımlanabilir; halbuki, daha yönlendirici eğitim ve örgütlenme modelleri son derece karmaşıktı ve sonuç olarak, özellikle de Jacques Legoff tarafından çok iyi incelenmiş olan, bizim Orta Çağ'ımızın günah çıkartıcılarının yazdığı elkitaplarının bir örneğini oluşturduğu bir tür vicdan bilimini ortaya çıkarır. Güncel göreneklerin gözlenmesi, özellikle de gençlerde -ya da en azından gençlerin, kendini bu liberal ve modern topluma ait hisseden geniş kesiminde- bireycilikle hoşgörünün güçlü bir biçimde bir arada ele alındığını ve herhangi bir toplumsal ya da ulusal kategorinin dışlanmasının reddedildiğini gösterir. Feminist hareketin, doğum kontrolü ve kürtaj hakkı için yürüttüğü olumsuz kampanyanın (olumlu

"kadınların kurtuluşu" hareketinin başarısızlığıyla çelişkili görülen) başarısının nedeni burada yatar; ırk ayrımcılığının ve apartheid'ın da, en az otoriter ve totaliter rejimlerinki kadar güçlü biçimde mahkûm edilmesi de bundan kaynaklanır.

Modernlik, tüm modeller ve aslanlıkların, dolayısıyla da şatafatlı ahlaksallık normlarıyla tanımlanan uygarlıkları yaratan dinsel, siyasal ya da toplumsal güçlerin ortadan kalkması değil midir? Bizim, modernleşme, yani modern tarih görüşümüzde egemen

olan, toplumsal sistemlerin, toplumsal ve kültürel denetim mercii-lerinin -aile, okul, Kilise, hukuk- ataletinin aşıldığı ve toplumun yalnızca iki etkenin, sistemin sınırlarının açılması ve toplumsal yeniden üretim/üreme mekanizmalarını kıran bir merkezi iktidarın oluşumunun birleşmesiyle harekete geçtiği fikridir.

Birinci izlek, ticaretin yaratıcı rolüne, dolayısıyla da Atina, Venedik ya da Malta gibi denizci devletlerin Türkiye ya da Rusya gibi kara devletleri karşısmdaki üstünlüğüne ilişkin izlektir. Günümüz Avrupa'sı bu izleğe temel bir önem veriyor: Bu izleğin evreleri, Avrupa Ödeme Birliği, Kömür ve Çelik Birliği ya da Ekonomik Topluluk (AET) olarak adlandırılıyor. Avrupa birliğinin oluşumu, pek ender olarak olumlu terimlerle tanımlanıyor; bu konuda, neredeyse her zaman kullanılan terim: sınırların kalkması; Avrupa'daki komünist rejimlerin düşüşünü en iyi simgeleyen olay da, komünist bir ülkede, Macaristan'da, İlk kez gerçekleşen özgür seçimler değil, Berlin duvarının yıkılışı oldu. İnsanların, fikirlerin, malların ve sermayelerin serbest dolaşımı, gümrük memurunu eski dünyaya ait bir simge olarak gören modernliğin en somut tanımıdır.

İkinci izlek, devletin modernleştirici rolüdür. Bir toplum kendi kendisine modernleşmez; aynı şey başka bir şey haline gelmez. Her-şey, özellikle de değerler ve bu değerlerin bireyler tarafından içsel-leştirilmesinden doğan güdülenimler değişime karşı direnirler. Devlet topluma ait değildir, bu nedenle de onu, ya ticarete açarak ve uzak yerlerin fethine iterek ya da toplumun geleneksel örgütlenme biçimlerini ve yerel iktidarları, Fransa'da -özellikle de, bu nedenle modern olarak adlandırılan bu çağın başında- kralların yapmış olduğu gibi, kırarak değiştirir.

Bu ekonomik ve siyasal gelişme mekanizmalarının maliyeti çok yüksektir: Yaratmak için yıkarlar; aynı zamanda da, bütünleştirmeden ve ikna etmeden Önce, bölen, karşı karşıya getiren ve fetheden ekonomik ya da savaşa yönelik seferberlikler çıkarırlar. Gerek Avrupa, gerek Amerika ülkelerindeki büyük modernleşmeler, çoğu zaman akıldan ziyade silaha başvurmuş, köleliği, forsalığı, techirleri, proleterleşmeyi dayatmışlardır. Ama, kendi modernleşmesini, akim ve aklı harekete geçiren kurumların baskıcı gücüyle değil de arz ve taleplerin çoğalması, özgür girişim ve pazarın genişlemesiyle üreten modern toplum da böyle doğmuştur. Sivil toplumun utkusu ve bizzat kendi sınırlandırılmasını hazırlayan modern devlettir. Nasıl ki, ahlaksal düzeyde, liberal toplumlar olumlu kuralların yerine olumsuz kurallar, normların yerine de güvenceler koyuyorlarsa, siyasal düzeyde de, demokratik devlet, üreticilerin,

tüketicilerin ya da ülke sakinlerinin özgürce birlik kurmasmı yüreklendirerek kendi iktidarını geriletmiştir.

Bu iki değişimin bileşimi, aynı zamanda hem devletin hem de jdliseler ya da ailelerin iktidarının yerine geçen bir yargıçlar iktidarını doğurur. Her ikisi de ilkelerin mevcut olduğu birer uzam olan Özel ve siyasal yaşam, kodlarla hesapların bileşimi olan bir kamusal yaşamın içinde erir. Bu görüşün güçlü yanı, zorlamaya başvurmaksızın her türden özneye gönderiyi devreden çıkarmasıdır.

Toplumumuz özne üzerine varsayımda bulunmama eğilimindedir ve çoğu zaman, olabilecek en güçlü biçimde, düşüncenin, görenekle-rinj/e_y^s_alarjrrancak, tanrısal tözün maskesi olarak görülen özne-yej^aşj/jurmadıkları zaman modern olacaklarını iddia eder. Buna gÖj^^c^ernljk,., tanımsal, olarak maddecidir,.

Liberal olarak adlandırabileceğimiz ama ekonomik ve siyasal bir öğretinin sınırlarını fersah fersah aşan düşüncenin anlamı budur. Devletin müdahalelerini, insanların, malların ve fikirlerin Özgür dolaşımına yararlı koşul ve kuralların yaratılmasıyla sınırlar. Kamu yaşamı açısından yaratabilecekleri tehlikeler dışında, tutumlar hakkında hiçbir ahlaksal yargıda bulunmaz. Akla, tıpkı bir bireycilik yani, özellikle de dinsel, ulusal ya da etnik tüm tikelcilikle-rin baskılarına direnme ilkesi olarak başvurur; devletle sivil toplumu ayırır ve azınlıklara hoşgörüyü en uç noktasına kadar götürür. Bu kolektif ve kişisel yaşam kavrayışının, artık, başka bir toplum türü ya da bir devrim talep eden neredeyse hiçbir kolektif hareketin bulunmadığı zengin ve demokratik toplumlarda yaşayanlara "normal" geldiği doğru değil midir? Bu liberalizmin neden olduğu eleştiriler iki türdür. Bir kısmı, iyi ilkelerin kötü ya da yetersiz uygulanımmı mahkûm eder, daha fazla özgürlük ve hoşgörü, daha çok hareketlilik ve daha az engel ya da yasak isterler. Diğerleri, genellikle biraz da sıkıntılı bir biçimde, bu ilkelerin dünyada yaşayan herkese, gerek pek çoğunun henüz yeterince modernleşmemiş olmasından, gerekse zengin ülkeler yoksul ülkelerin gelişmesini engellediğinden -ki bunlar, birbirine karşıtmış gibi durmakla birlikte, gerçekte çok yakındırlar, çünkü aynı merkezi modele başvuruyu aynı inançla kabullenirler-uygulanamayacağını kabul ederler.

Sürekli değişiklik ve bir stratejiler şebekesi olarak toplumsal yaşam izleği işletmeyle tüketici arasındaki bağlantıyı sağlayan pa-zar'a temel bir önem verir: işletme, üretimini, tüketicilerin pazarda ifadesini bulan taleplerine göre "marketing" (pazarlama) aracılığıyla ayarlar. Bir düzen toplumundan hareketle değişim toplumuna bu geçiş, modernliğin önemli bir yönünü, ister Ben olsun, ister Ya-290

sa ya da Hükümdar'ın iradesi, bireysel ya da kolektif insanlık sahnesinin tüm

"kahramanlarının çözülmesini aydınlığa çıkarır. Değişikliklerine indirgenmiş

olan bir toplumda cemaat ruhunu yeniden devreye sokmaya çalışan birbirine karşı hareketlerin gücünü de açıklar. Bu hareketler, ulusların, modernliğin başını çekme hakkını talep ettikten sonra, kendilerini o modernliğin tehdidi altmda hissettikleri ve tanımlarını, gitgide, modernliğin, her zaman "yabancı" olarak algılanan soyut evrenselliği tarafından yıkılan kültürel bir geleneğe göre yaptıkları andan itibaren, artan bir güce sahip olmuşlardır. Bu hareketler XX.

yüzyıla egemen oldular çünkü, Nazilerin nasyonal-ırkçılığından, Stalin'in nasyonal-komünizmine ve üçüncü dünyanın, özellikle de İslam ülkelerinin kültürel ve askeri emperyalizmlerine kadar, bu yüzyılda gelmiş geçmiş tüm totaliter rejimlerin temelinde yer alan onlardı. Bu karşı-liberal rejimlere değinmek, batının tüketim toplumuyla totaliter rejimleri aynı şiddetle mahkûm eden, aşırı rahat çifte inkâr tutumlarının de reddedilmesini zorunlu kılar. Bu fazlasıyla dengeli terazinin tek tarttığı şey sözcüklerdir; tersine, neredeyse, tercih edebilme durumunda olan herkesle birlikte kabul edilmesi gereken, bugün pek az Batıh'nın Do-ğu'dan gelecek bir ışığı beklediği, buna karşılık, Doğu Avrupalıların bakışlarının Batı Avrupa'ya çevrili olduğudur. Yüzyılımız, öyle çok zulme, soykırıma ve keyfi edime sahne olmuştur ki, aşırı derecede hareketli bir toplumun zaafları ve stresinin, cemaatten, tarihten, ırk ya da dinden medet uman toplumların kurumsallaşmış şiddetine tercih edilmemesi olanaksızdır. Ama açıkça yapılması gereken bu tercih, yalnızca, gelişmekte olan, hızlı b'ir modernleşmenin içinde bulunan ve pek

ender olarak içe dönük bir dünyada, en kötü tehlikelerin geleneksel ya da modern toplumun modernleştiria otoriter devlet tarafından yıkılmasından kaynaklandığı anlamına gelir. Pazar, devletin keyfiliğine karşı tek etkin korunmadır; ama bu, toplumsal yaşamın örgütlenme ilkesi olmasının gerektiği anlamına gelmez çünkü toplumsal yaşam, her zaman, liberal ya da otoriter olan karşılıklardan başka olan ama toplumsal gruplarla siyasal güçler arasındaki ilişkiler çerçevesinde geliştirilmesi gereken yanıtlara başvuran iktidar ilişkileri içerir.

Le Bon'dan Freud'a ve Frankfurt Okulu'na kadar, XX. yüzyıl toplumsal düşüncesinde onca önemli bir yere sahip olan -ve Serge Moscovici'nin kısa süre önce yeniden keşfettiği- kalabalık ve kitle psikolojisinin önemi de buradan kaynaklanır. Eğer modern toplum, yalnızca hiyerarşilerin ve normların ortadan kalkmasıyla tanımlanırsa, bu toplumda tüketim ve rekabet dışı hiçbir şey görül-291

mezse, kolektif, özellikle de siyasal yaşamın akıldışılığını bilim, teknik ve idarenin görünürdeki utkusunun karşıtı olarak gören, tamamlayıcı ve ters bir imgenin oluşmasına yol açılır. Bergson ve poincare'den Mussolini ve Hitler'e, felsefeden siyasete ve sosyalist soldan faşist sağa, kitle toplumu üzerine düşünmüş olan herkes, yasaları doğa yasalarıyla çelişkili gibi görülen kolektif bir yaşamın keşfi karşısında tutkulu bir heyecan yaşamıştır. Ne zaman, bireysel ya da kolektif tasarılar kadar toplumsal ilişkiler de görmezlikten gelinerek, modern toplum imgesi, bir pazar imgesine indirgense, kitle toplumunun ürkütücü hayali yeniden ortaya çıkar. Bugün korkutucu olan artık siyasetin başını çekenler değil, daha çok medyalardır; ama buna rağmen, stratejik eylemle siyasal ya da kültürel manipülasyon arasındaki karşıtlık değişmemiştir. Özne fikrinin her yıkılışında, saf araçsal akılcılıkla akıldışı kalabalıkların katmerli bir biçimde yapay karşıtlığının içine düşülür. Modern otoriter rejimlerin bu çok yapay yorumunu safdışı bırakmanın tek yolu modern toplumu alçaltan bir imgeden vazgeçilmesidir. Bu toplum kesinlikle bireyci bir toplum değüdir; Louis Dumont'un, doğru bir biçim-der-geleneksel toplumları tanımladığını söylediği hiyerarşik düzenin yerini organik dayanışma, özellikle de, toplumsal kaynakların üretim ye işletilme ilişkileri almıştır. Özellikle de, nasıl ki topluluk-sal

düzenle bütünleşme, gizemci dünyanın açılması ve bireyin kutsal olanla doğrudan bir ilişki içinde kendini bulma çabasıyla tamamlanıyorsa, bugün de toplumsal üretim ilişkilerine katılma, Ben ilişkisiyle, edimci olma, dolayısıyla da, kitlesel olarak yaygınlaştırı-lan şeylerin, tekniklerin ve dillerin egemenliğine direnme talebiyle tamamlanır.

İlk-modern toplum toplumsal işlerlik kipini tarihsel gelişme kipiyle, yani sivil toplumu devletle birbirine karıştırıyordu; modern ya da aşırı-modern toplumun özelliği ise bunları birbirinden ayırmaktır. Bu da, modern toplumun, gelişme kipleri olan, pazar ya da devlet planlamasına indirgenmesine izin vermez. Bireycilik, kendisini modern toplum tanımının genel bir ilkesine dönüştürdüğümüz takdirde, o toplumu, liberal, tecimsel modernleşme kipine indirger. Bu da, çalışma, üretim, iktidar ve siyasete ilişkin tüm gerçekliklerin unutubnasıyla aynı anlama gelir. Bugün neredeyse tam bir oybirliği sağlayan bir olgunun, pazarın planlı ekonomi karşısındaki üstünlüğünün altmı çizebiliriz.

Modern toplum ne holist ne de bireycidir; bir üretim ve iktidar ilişkileri şebekesidir; aynı zamanda da öznenin, tekniğin ve örgütlenmenin baskılarından kaçmak için değil de, edimci olma hakkını talep etmek için ortaya çık-292

tığı uzamdır. Ama, burada modern olanla geleneksel olan arasındaki karşıtlık yerini belli bir sürekliliğe bırakır. Nasıl ki, üretim toplumunda, özne, aynı zamanda hem akılcılaştırmaya katılmış durumda olup, hem de kendini mal ve tekniklerin egemenliğinden kurtarmaya çalışırsa, düzen toplumunda da, özne rollerin ve makamların içinde yitip gitmez, çünkü birey kendini toplumsal dünyadan, Varlık dünyasıyla kurulacak, olabildiğince doğrudan bir ilişki aracılığıyla kurtarmaya çabalar. Louis Dumont'un, gayet güçlü bir biçimde sunduğu karşıtlık, asıl, kuralsızlık ve toplumsal örgütlenmenin çözülmesinin her yerde geliştiği tamamen akışkan bir toplumun içine sürüklenmekten korkan pek çok modern insanın kaygılarını dile getirir. Bundan dolayı, ben, burada hem

"liberal" bir gelişme görüşünü, hem de, özne fikrini toplumsal hareket fikriyle, yani toplumsal yaşamın dokusunu oluşturan çatışmalı ilişki fikriyle

sıkı sıkıya birbirine bağlayarak insanı toplumsal olmayan bir varlık biçiminde tasarlayan bir bireyciliğin tamamen karşıtı olan, özne görüşünü bir arada savunuyorum.

Ekonomik akılcılık üzerine kurulu bireycilik, özellikle, bugün pek uzağmda konumlandığımız bir iyimserlikle bağdaştırılabilir. Ulrich Beck, olasılığı az ama sonuçları korkunç olan nükleer enerjinin simgesel olarak merkezi bir yere sahip olduğu rizikolu toplumdan söz ederken, ekonomik sistemin, akıl ve gelişme tarafından yönlendirildiğini varsayarken, bireyi, öngörülemeyen şeylerin gizlendiği yer olarak sunan geleneksel görüyü yıkar. "Bugün bunun tam tersi geçerli değil midir?" diye sorar Ahthony Giddens ve toplumumuzu, rizikolu bir toplumda güven (trust) arayışıyla, yani, sanayileşmenin ilk düşünürlerinin düzenli bir randıman sağlayan makinesinden çok niyetleri belli olmayan uzay gemisiyle temsil edilen bir dünyada, fortuna'mn (kısmetin) belirsizliklerine karşı Önlem almak için kendisine, insanlarla ilişkilerine, dönüşlülüğüne ve aşk duygusuna bel bağlayan bir Özneyle tanımlar. Birey artık, akılcı bir biçimde çıkarının peşinden koşan ya da satranççı gibi son derece kişisel olmayan bir görünüm sunan ve günün birinde uzman sistemlerin yerlerini alacağı kahramanlardan biri değil, duygusal, kendini merkez alan ve yine kendini yaşama geçirme {self-fuîlfill-ment, der Giddens) çabasındaki duygusal varlıktır.

Modernİty and self-identity (Modernlik ve Ben kimliği, 1991), Consequences ofModernity'de (Modernliğin Vargıları,1989) yer alan fikirleri geliştirir ve izlekleri, çoğunlukla, benim burada geliştirdiklerime benzer bir görünüm sunar.

Bunun nedeni, Öncelikle Gid-dens'in "self-identity "yi ortaya çıkardığını söylediği, toplumsal olgu-293

ların genelleştirilmesiyle bireyciliğin yükselişinin tamamlayıcılığı Üzerinde durmasıdır. Dar toplulukların ve bunların sahip olduğu istikrarlı ve açık kodların dağılması, bireye bir yandan yaşam tarzını seçme özgürlüğünü verir, öte yandan da onu ,'reflexivity'"yç, yani davranışını, o davranış hakkında edindiği bilinçten hareketle —ki psikoloji, toplumbilim, consulting ve her türden tedavi biçimleri bu bilinç dahilinde giderek artan

bir yere sahiptirler- yönlendirmeye İter. Ama Giddens'a göre, bu birey, öncelikle savunmaya dayalı bir biçimde oluşur; yaşamın başlangıcında, çocuğun, kendisine bakanlara yöneltiği güvene dayanır, sonra da "öz-gelişim öyküsü" dahilinde yaşam deneyimlerinin bütünselleşmesiyle tanımlanır (s. 80). Michel Foucault'nun deyimiyle bu Ben kaygısı'nın bir birlik ilkesi yoktur; Anthony Giddens da, yaşam tarzı sektörlerinden söz etmekle bunu kabul eder. Burada söz konusu olan, gerçekten de bir Ben bilinci yani başkalarının kendisinden beklediği ve bireyin de birleştirmeye çabaladığı tutumlardır; ancak bu çaba, her zaman narsisizmle yüklü, bitmek bilmez bir çabadır. Bu bir cocooning imgesi, yani, katıldığı ve kendisini tehdit eden toplumsal ilişkilerden çekilmekle kendi kendini avucunun içine alan bir Ben hülyasıdır. Benim, Özne'yi, Ben kaygısı olarak değil de, edimci olma, yani aygıtlar ve toplumsal örgütlenme biçimlerinin rBen bunlar dolayı-mıyla oluşur- etkisine karşı toplumsal ortamını değiştirme yeteneğinin savunması olarak tanımladığım düşünüldüğünde, bu Özne olarak adlandırdığım şeyin tam tersi değil midir? Anthony Gid-dens'ın keşfettiği self-identity psikolojik bir gerçeklik, kendine yönelen bireyin izlediği yoldur. Halbuki, benim tanımladığım biçimiyle özne, bir muhalif, bir direnişçidir ve Ben kaygısının olabildiğince uzağmda, özgürlüğün iktidar karşısında kendini savunduğu yerde oluşur.

David Riesman'dan bir kuşak sonra, Robert Bellah, "ayrılık kültürü"nün aşırı bireyciliğinin sınırlarına işaret eden bir "Amerikalı görenekleri" imgesi sunar ve bu imgeyi Tocqueville geleneğinin içinde konumlandırır. Günümüzde, orta sınıf Amerikalılar, iş, bölgesel yaşam ya da kişisel olmayan İlişkiler konusunda bir

"tutarlılık kültürü"ne de aynı derecede ilgi duyuyorlar. Bu da, insanın kendini keşfinin de Giddens ve Bellah'nın sözünü ettikleri yaşam tarzları kadar değişken biçimler alabileceği anlamına gelir. Bireycilik, eskiden kalan hiyerarşik ve topluluksal ilişkileri kırar ama egemen bir kişisel ve toplumsal yaşam türü oluşturmaz. Bunun da, aslında, özneyi, yani kişinin iktidar aygıtlarıyla olan çatışmalarındaki en güçlü ilkesini, Robert Bellah'nın çok güzel belirttiği gibi, değiş-

ken bir ortama uyabilmenin çeşitli biçimleri olan çeşitli ve değişken bireycilik imgeleriyle karıştırmamızı engellemesi gerekir. Efsane Amerikalıların katı bireyciliği, küçük kentlerdeki muhafazakârların zangoç ruhundan ve seksenli yılların cocooning'inden çok uzaktadır. Bu tutum türlerini genel bir modele oturtmaya çalışmak boşunadır. Özne fikrini, bir ülkeden diğerine, bir kuşaktan bir sonraki kuşağa değişen görenekler semasıyla karıştırmamak gerekir.

Tüm bu birey imgelerinde eksik olan, Freud'un tamamlamış olduğu biçimiyle, Ben'in yıkılmasından gerekli sonuçların çıkarılmamış olmasıdır. Birey, arzularıyla hareket ettiğini düşündüğünde bile, gitgide sistemin ve onun özgün amaçlarının bir sonucuna dönüşür. Bu da, bu sistem mantığına karşı direnmenin keskin bir ilkesi olan Özne/Ben'in, sistemin zorlama ve normlarının bireydeki izdüşümü olan Ben'den giderek daha net bir biçimde ayrılmasını zorunlu kılar.

Özne fikri birey fikrinin karşıtı değil, çok Özel bir yorumudur. Louis Dumont, tekrar tekrar, deneysel bir tekillik olan bireyle ahlaksal bir kavram olan bireyin birbirinden ayrı tutulmasının gerekliliğini vurgular. Ancak, birinci anlam tamamen tanımsalken, ikincisini yani ahlaksal bir kavram olarak bireyi oluşturmanın birçok yöntemi vardır. Kimilerine göre, toplumsal yaşamın örgütlenme ilkesi yararlılık ya da bireysel haz arayışıdır; kimileri ise, tersine, toplumu bir pazardan çok bir karar ve etki aygıtları bütünü olarak görür ve öznenin öncelikle, kişisel ve kolektif özgürlük talebi olduğunu düşünürler. Bir başka grup da, birbirinin karşıtı bu iki görüşün ortasında yer alarak bireyi toplumsal rolleri, özellikle de üretimdeki rolüyle tanımlar, dolayısıyla da onu, Marx'la birlikte, "toplumsal" bir varlık olarak değerlendirir. Liberaller bireyi olabildiğince, "kendi çıkarını akılcı biçimde arayan kişi"ye indirgerler; benim, toplumsal hareketlere, Özellikle de, 1968'den sonra "yeni toplumsal hareketler" olarak adlandırdıklarıma verdiğim önem, bireye yüklenen ikinci anlama yönelmeme neden oldu; halbuki Marksizm ve pek çok başka toplumbilim ekolü üçüncü anlamı Öne çkarmayı yeğlemiştir. Birinci ve üçüncü anlamların kullanılmasına karşı duruyorsam, bunun nedeni, hiçbir şeyin akılcı tercihler kadar bireysellikten uzak ve istatistiksel olarak öngörülebilir olmamasıdır. Buna karşın, eleştirel

kuram, gayet doğru bir biçimde, bireyin nasıl, sistem ve o sistemin, iktidarı elinde tutanlar tarafmdan dayatılan ya da daha dağınık bir biçimde bütünün parçalar üzerindeki nüfuzunu güçlendirecek biçimde yönlendirilen, çalışma kategorileri tarafından harekete geçirildiğini göstermiştir. Ama, fazasıyla çeşitli

Öznenin Doğuşu

alamla yüklü birey kavramının yerine, daha iyi tanımlanan özne kavramı konulursa, modernliğin doğuşunu tümüyle öznenin dokusuyla özdeşleştirime olanağı da ortadan kalkar. Bu da beni, Özne kavramını, akile ılaştırmayla Öznelleştirme arasındaki giderek artan avrüik ve gerilimle tanımlamaya yöneltmiştir.

Ben'in yok olması

Açıkça karşı-bireyci olan düşüncelerin başında akılcı düşünce gelir, çünkü, aynı zamanda, hem evrensel bir ilkeye, yani akılcı düşüncenin kanıtladığı gerçeğe başvurulup, hem de, bireycilik savunulabi-lemez -yalnız bir tek durum, herkesin gerçeği arama ve ortaya dökme özgürlüğünü savunma durumu bunun dışındadır- bu da akılcı düşünceye, entelektüel ve siyasal baskı karşısında büyük bir direniş gücü kazandırmıştır. Bulanıklığını hatta var olmadığını göstermeye çalıştığım bireycilik izleği, insanları, kendilerini eğlencelerin dağınıklığı ve tutkuların baskısı üstüne yükselten bir ilkeye, yani hakikate davet eden akılcı düşüncelerin yüceliğini gizler.

Nietzsche ve Freud'den sonra, Bu'nun ve daha somut olarak çağdaş kültür ve yaşam filozoflarının ortaya attığı düşüncelerin cinselliğe verdiği önemi de bireycilik olarak adlandır amayız. Burada da devreye giren, bireyci kurtuluşun, yani sadece Bu'yla Üstben arasındaki istikrarsız ve çatışmak dengenin oluştuğu yere indirgenen Ben'in yok olmasının tam tersi bir şeydir. Son olarak da şunu ekleyelim: Tüketim kültürü de, kendine ilişkin olarak sunmayı pek sevdiği imgenin tersine, Ben'in yıkılmasının silahlarından biri olarak ortaya çıkar ve böylece modernliğin büyük çabalarından biri olarak değerlendirilebilir.

Geçmişte, ruhun, yani Tanrı'nın, bireydeki varlığı olarak görülen Ben, bir toplumsal roller bütününe dönüştü. Dolayısıyla, yalnızca modernliğin

başlangıcında, akim tutkular karşısındaki utkusu ve toplumsal yararlılıkla birlikte ele alınan bir düzen ilkesi olarak görüldüğü zamanlarda başarıya ulaştı. Özellikle de modern uygarlığın merkezinde, yani Flandres ve Hollanda'da, ama aynı zamanda da İtalyan kentlerinde ilk modernliğe tekabül eden şey portre olgusudur. Daha Önceleri Roma'da ortaya çıkmış olan portre, bir bireyle bir toplumsal rolün ilintisinin altmı çizer: Portrede görülen, İmparatorun, tüccarın ya da bağış yapan * kişinin birey-

* Bu terim "donateur'ün karşılığı olarak kullanılmıştır. Kökeninde {XIV.

yüzyıl), kiliseye, üzerinde kendi"dua eden" sureti bulunan tablo ya da vitray bağışlayan kişi anlamını taşır (Ç.N).

selleşmiş halidir ve resmi seyredenin alacağı haz, burjuvazinin aristokrasinin ya da ruhban sınıfının üniformasının altındaki şiddeti, elisıkılığı ya da çekiciliği keşfetmeye dayanacaktır. Ama burada üstün gelen toplumsal roldür çünkü, bir kez, saygın bir kişinin ısmarlamış olduğu portrenin varlığını açıklayan odur, öte yandan -ve özellikle- portrenin başarısı bu rolün, modern öncesi toplumda olduğu gibi yalnızca bir toplumsal mevkii ya da işlevle değil, güce ve imgeleme çağrıda bulunan, hırs ya da imanı harekete geçiren bir etkinlikle bir tutulduğunun kanıtıdır. Bireycilik, burjuva ruhuyla birlikte modernliğin başlangıcında utkuya ulaşır. Ama kültürümüz, akılcı modernliğin uzun bir yüzyıl boyunca süren eleştirisinden sonra, portreyi kırdı, kişisel olmayan arzuyu, bilinçdışının dilini, örgütlenmenin bireysel kişilik üzerindeki etkilerini ortaya çıkararak Ben'in içindeki anlamı boşalttı.

Eğer özne, ancak Benle dünyanın ilişkisi ortadan kalktığında ortaya çıkıyorsa, bir ressamın romansı kahramanı ya da "konu"su* olamaz. Özneye ilişkin yazı, Proust ve Joyce'la birlikte, yani roman çözülmeye

başladığında gelişir, nesneleri oluşturan bir resim diliyle, tabloya bakana bir anlam sunmaya çalışan bir dışavurumculuk türünün birbirinden ayrılması da temsili resmin son bulmasıyla birlikte patlak verir. Soulages "Resim, bir iletişim yöntemi değildir" der. "Yani bir anlam aktarmaz kendisi anlam oluşturur. Resme bakan için, bakan kişinin ne olduğuna bağlı olarak anlam yaratır" (le Monde, 8- 9

Eylül 1991). Yaratıcı insan artık yapıtlarıyla özdeşleş-mez; yapıtlar öylesine özerklik kazanmıştır ki, yaratıcının da belli bir mesafe koyması gerekir. Tanrı, yarattığı dünyanm içindeydi, modernliğin başlangıcında da insan ona öykünmek ve yerini almak istedi. Ama bu iddiasının tuzağına düştü ve özgürlük adrna hapsedilmeye göz yumdu. Bu da onu, öznellikle nesnelliğin ayrılışına, özellikle de, özgürlüğünü yalnızca bağlanmayla bağlarmı koparma arasındaki geliş gidişte bulma yönünde geri dönmeye zorlar.

Ben'in bu parçalanması, Kendi'ni (şelf), Özne/Ben'den giderek daha çok uzaklaştırır. Kendi, bireyin, kendine ilişkin olarak, bir topluluk içinde diğerleriyle yaptığı dil mübadeleleri dolayımıyla edindiği imgedir. Burada baskın gelen, diğerleriyle olan, toplumsal olarak belirlenmiş ilişkidir; bu da, bizzat rolün ve o role eşlik eden role ilişkin beklentinin tanımlanmasıdır.

"İnsan ancak başka Kendilerin içinde Kendi'dir. Charles Taylor, Wittgens*ein'ın, her dilin bir dil birliğini önvarsaydığma ilişkin ilkesini ele alarak "Bir Kendi

* Fransızca'da bu bağlamda kullanılan sözcük yani "sujet", hem konu, hem özne anlamını taşımaktadır (Ç.N).

hiçbir zaman kendisini çevreleyenlere gönderide bulunmadan tanımlanamaz" der (s.

33). Dolayısıyla Ben iletişim dünyasında konumlanır; halbuki özne, Özne/Ben eylem dünyasının, yani maddi ve toplumsal çevrenin değiştirilmesinin merkezinde yeralır.

George Herbert Mead, XX. yüzyılın toplum bilimlerinin içinden, kişiliği, toplumsal ilişkilerin içselleştirilmesi olarak sunan bu yaklaşımın en geliştirilmiş biçimini sunar. Kendi'yle Ben'i birbirinden ayırmaktaki

güçlüğü de buradan kaynaklanır. Ben, "başkalarının tutumlarının, kişinin kendisi tarafından üstlenilen örgütlü bü-tünlüğüMür (s. 147), halbuki Kendi, Özne/Ben'in tepki göstereceği Öbürü'nün tamamlayıcı bir biçimde kabulüyle oluşur. Ben'le Kendi'nin birlikteliği kişiliği oluşturur, Mead'in de temel izleği "tinin içeriğinin, toplumsal bir etkileşimin gelişimi ve ürününden başka bir şey olmadığadır (s. 163). Özne/Ben, Ben'den, Ben tarafından iç-selleştirilmiş

toplumsal normlara olumlu ya da olumsuz tepki gösterebilme özgürlüğüyle ayrılır.

Ama "genelleşmiş bir Başkası"nın buyruklarına direnme nedenleri pek açık değildir; bireyselliğin salt varlığı, tikel edimciyle genel normlar arasında sık sık rastlanan farklılıkları açıklama izlenimi verir. Mead, dahi adamlarm yaratıcı, değiştirici rolünden söz eder ama, benim burada sunduğum biçimiyle Özne fikrinin olabilecek en uzak noktasındadır. İnsan, yalnızca "bir topluluğa ait olduğundan, bu topluluğun tutumlarmı kendi özgün tutumunda yüklenmiş

olduğundan dolayı bir kişiliğe sahiptir" (s. 138); daha da kesin bir biçimde söylemek gerekirse "birey, başkasının tutumunu üstlenebildiği ölçüde kendisini

'Kendi' olarak gerçekleştirebilme yeteneğine sahiptir" (s. 165). Dolayısıyla, Mead, toplumsal rolleriyle tanımlanan ve toplumsal normları ne denli içselleştirebilirse, bireyselliği de o denli güçlü olan klasik "kahraman"

yaklaşımından pek de uzak değildir.

Kendi'yle öznenin giderek birbirlerinden daha çok ayrıldıkları ve Ben'le özdeşleşen kimlikle Özne/Ben'in birbirinin karşıtı olduğu -ki bu, belirsiz bir terimle kişilik olarak adlandırılan şeyin birliğini kırar- fikri radikal bir yorum dayatmaz ama bireyi ve toplumu, özneyi ve toplumsal rolleri görüş

açılarının bakışımı/karşılıklı oluşu çerçevesinde konumlandırmak için yapılan tüm girişimlere karşı net bir biçimde tepki gösterir. Tersine, toplumun dönüşümünü sağlayan, soruyla yanıtlar arasındaki farklılıktır,

ama kurumsal bir sistemin etki düzeyini tanımlayan da bu farklılığı denetleyebilme yeteneğidir.

Benim burada yapacağım, bu kitabın ikinci kısmında açmış olduğum yolu bir kez daha kat etmekten öteye gidemez. Akılcı mo-298

demlik imgesinin yani nesnel aklın parçalanması, bileşimi çağdaş toplumu tanımlayan dört gücü gözler önüne serer. Bunlar, cinsellik, tecimsel gereksinimler, işletme ve ulustur. Parçalanan Ben bu manzaranın dört bir yanma dağılır: Cinsellik tarafından kat edilir, pazar ve toplumsal hiyerarşi tarafından biçimlendirilir, işletmeyle bütünleşir ve ulusla özdeşleşir; ancak birliğine, bu güçlerden birinin kendisini diğerlerine dayattığı durumda kavuşacak gibidir. O zaman da maskesi, yüzüne yapışır ve birey, kendisini, ancak zırhlarının altında, yani işbaşında, cinsel arzusu dahilinde ya da alış-ve-rişlerİ ve tercihlerinde özgür bir tüketici olarak algılar. En zengin toplumlarda, diğerlerinden üstün olan ve ısrarlı, ama yoksulluğu ve yapaylığı işletmeler, uluslar ya da erotik yazın tarafından yayı-lanlarınkine eşit bir ideolojik söylem tarafından daha da güçlü kılınan sonuncu niteliktir. Bu düzeyde tek gerçeklik bireydir, çünkü birey, birbirlerine yabancı, kişisel olmayan güçlerin birbiriyle rast-laştığı ve birbirine karıştığı uzamdır.

Bugün, Doğu'dâki imparatorluklar ve Güney'deki milliyetçi diktatörlükler karşısındaki utkusunun sarhoşluğunu yaşayan Batı, kendini balıklama, sınırsız bir liberalizmin içine atıyor. Artık söz konusu olan İyilik'i ya da ona yaklaşmamızı sağlayacak dolambaçlı yolu tanımlamak değildir; mutlak iktidarları ve bu iktidarların ideolojilerini safdışı bırakmak, çıkarın, bireyin

"gelişmesi'nin, arzuların ifadesinin yolunu açmak yeterli gibi görünmektedir.

Bu, siyasal ufku bir uçtan bir uca geçen ve liberter (özgürlüklere hiçbir sınır tanımayan) ruhlu aşırı sağla altmış sekizli solu birbirine yakın kılan liberter

bir liberalizmdir. İyiliği tanımlamak çok tehlikeli gibi görünmektedir. İyilik hakikiliğe indirgenir ve artık özgürleştirici mücadeleler çerçevesinde kavranmaz olur. Bireycilik utku kazanır ve yalnızca Kötülük çok net bir biçimde, bireylerin, o bireylerin çıkarları ve fikirlerinin, cemaate çağrıda bulunan, yabancıyı mahkûm eden, tüm ara oluşumlara çekinceyle yaklaşan bir devletin her şeye kadir olma gücüne tabi kılınması biçiminde resmedilir. Komünist rejimler kötülüğün, neredeyse mükemmel simgelerine dönüşmüştür ve insan, onların mahkûm ettikleri şeyi ortaya çıkardıkça kendini doğru yolda hisseder gibidir. Çağdaş

kültür simgeciliği reddeder çünkü simgecilik insanın üzerindeki bir dünyaya gönderide bulunur; insanın yerine, dolaysız olarak yaşanan deneyimin imlerini, yani, gayret, arzu, yalnızlık, korku gibi şeyleri koyar; böylelikle, özne fikrinden vazgeçer çünkü aslolanın kendisi üzerine, olabildiğince çok şey kazanmaya çalışılan bir nesneden farklı bir şey olarak düşünmek ve kendisini değerlendirmeye gerek kalmadan yaşamak, kendini ifade etmek, bir de iletişim kurmak olduğunu düşünür.

Durmak bilmez bir tüketimin getirdiği bu sevinç küçümsenecek bir şey değildir; yalnızca seferberlikten, fetihlerden ve yeni şeyler kurmaktan söz eden kolektivist ideolojilerin insanı soluksuz bırakan utkusundan sonra gelen bir tepkiyi belirtir. Ama bunun da sınırları olduğunu hissetmemek mümkün müdür?

Çünkü birey, olduğunu sandığı şeyin tam tersidir. Bir yandan, toplumsal katmanlaşma ve hareketlilik içinde sahip olduğu yerin buyruğu altındadır: kişisel bir zevki dile getirdiğini sanan kişi, belli bir toplumsal kategorinin Özelliklerini taşıyan tercihler yapar; davranışları fazlasıyla öngörülebilir olduğundan dolayı özgürlüğü adeta yapaydır. Öte yandan, o kişiyi peşinden sürükleyen ve psikanalistin, bir kez daha ve haklı olarak Ben yanılsamalarını mahkûm etmesini sağlayan, bi-Bnçdışındaki Bu'dur. Bireyden başka hiçbir şeyin sözünü etmeyenler, gerçekte, sistemlerin mantığına inanan ve özne fikrinin en amansız avcısı olanlardır. Eğer insan bireysel çıkarının yönetimin-deyse, tutumları, o insanın kişiliği, kültürü ve siyasal konumları dikkate alınmadan da anlaşılabilir. Özne fikri, ancak, kişilik bunalımının yeni biçimlerine ilişkin bilinçle birlikte yeniden devreye girer. Liberal toplum çıkar arayışına yanıt verir ama çukurlar ve yarıklarla

doludur; ve bu çukurların, yarıkların dibinden duyulan öznenin sesi değil, artık özne bile olmayan insanın, intiharcının, uyuşturucu bağımlısının, depresyon geçirenin, narsisik kişinin çığlığı ya da, daha doğrusu suskunluğudur. Toplum, hemen arkasında kaza geçirenlerin yollandığı hastanenin gizlendiği bir otomobil yarış pisti gibidir.

Özne fikri, Yasa'ya ya da Ustben'e boyun eğmenin çok uzağında konumlanır.

Özne, bir Ben de değildir; bu nedenle, ben kendi adıma, kişi fikrinden çekinirim, çünkü bu fikir Ben'le Özne/Ben'in, bence gerçek olmayan, çakışmasını varsayar. Özne, bireysel deneyimin oluşturulması için bilinçli bir istençtir, ama aynı zamanda da topluluksal bir geleneğe bağlılığı içerir; insanın kendinden haz alması, ama aynı zamanda da akla boyun eğmedir. Modernizm sonrasının parçalanmış dünyasının yerine her şeye kadir bir birlik ilkesini koymaz; bu, temel bir iddiadan çok bağlanmayla bağlarını koparma arasmdaki, bireyle topluluk arasındaki ilişkiler ağı olarak varlık gösteren "zayıf" bir kavramdır.

Ben'in çözülmesi toplum fikrinin yok olmasıyla koşuttur. Toplum fikri, öylesine kolektif Ben olarak tanımlanmıştı ki, Freud'un çok öncesinde pek çok kişi tarafından baba imgesi ve Üstben'le Öz-300

deşleştirildi. Çağdaş toplumbilim bu tasarımın yanılsamaya dayandığını pek güzel bir biçimde gösterdi. Toplum, artık kilisenin, topluluğun ve kutsal olanın başına gelmiş tatsız bir olay değildir; akılcılığın biçim verilmiş hali, örgütlenmesi de değildir. Söz konusu olan ister ulusal bir toplum, ister işletme, hastane ya da ordu, ister toplum ister örgüt olsun, yalnızca, pek çok birbirinden farklı mantığın, dolayısıyla da pek çok ilişkiler, uzlaşmalar ve toplumsal çatışmalar kümesinin izdüşümünün yansıdığı değişkin, pek az bütünleşmiş ve çok zayıf bir biçimde denetlenen bir uzamdır. Michel Crozier gibi örgüt toplumbilimcileri, burada, toplumsal bir sistemin

normlarına yapılan gönderinin yerine, büyük bölümü denetlenmeyen değişikliklerin idaresini amaçlayan stratejilerin çözümlemesini koyar. İşletmelerin, kendi Benlerini, kişiliklerini, ruhlarını savunma iddiaları çok safçadır ve belli bir narsisizmle kendilerini beğenmeleri de büyük tehlikeler taşır, çünkü etkili olmak, aynı zamanda açıklığı, uyum gösterme ve değişebilme yeteneğini, pragmacılık ve hesapçılığı gerektirir; halbuki, işletmeler düzeyinde de, tıpkı hükümetler ya da bireyler düzeyinde olduğu gibi, kimlik saplantısı felce ve giderek daha çok savunmaya dayalı tutumlara götürür.

Dolayısıyla, hiçbir şey Özne'yi, Cornelius Castoriadis'in ifadesiyle Kendi-için 'den, yani Ben'den ayıran mesafeyi ortadan kaldıramaz. Toplum, birey, kuruluş, Kendi-için oldukları ölçüde, ereklilik, hesapçılık, Ben korunması ve kendine özgü bir dünyanın yaratılması yeteneklerine sahiptirler. Ama bu, Kendi-için'in içine kapanıp kalma durumu da, kendisini dönüştürebilme ve başkalarıyla iletişim kurabilme yeteneğine sahip olan öznelliğin tam tersidir. Özne, düşünsel/yansıtıcıùk ve istençle, ben'in ve o benin içinde yaşadığı ortamın düşünülerek dönüştürülmesiyle tanımlanır. Bu da, Castoriadis'in belirttiği gibi, simgesel yaratım yeteneği olarak imgeleme temel bir rol yükler.

Mutlak modernlik hülyası

Tüketim toplumu, bizi büyük bir hızla, XVIII. yüzyılda kısıtlı sayıda entelektüelin uzaktan uzağa görmüş olduğu bir yere sürükledi. Varlıkla olması-

gereken, arzuyla yasa arasındaki mesafe de, tıpkı, ünlü kitabı Yalnız Kalabalıkta David Riesman'm söylediği gibi, iç insanla insanın toplumsal davranışları arasındaki sınır gibi, kalkmış görünüyor. Dünya sanki yeniden yassılaşmış... bir dekor ya da

bir sayfa yazı gibi. Artık bir metinden, imlerin, alabildiğine zayıf, alabildiğine yön göstermekten uzak bir montajından başka şey değil. Bu toplumun en büyük düşü, bir arzla bir talebin, tüketicinin İmgelem alanıyla tüketim ve iletişim şirketlerinin kâr ya da gücünün, kendiliğinden birbirlerine tekabül etmesi. Bu tüketim toplumu üzerine yapılan yorumlar, Marshall Berman'ın ortaya attığı, sonra da Scott Lash ve Jonathan

Friedman'rn yeniden ele aldığı ifadeyle söylecek olursak, loıv modernist olmaktan çok post-modernist. Bu da aslmda, Foucault tarafından betimlenen iktidarm dönüşümüne benzer bir süreç çerçevesinde, önce tepede yoğunlaşan, sonra da tüm toplumsal dokuya ve günlük yaşama yayılan, aşırı, ge-nelleşmiş, her yerde hazır ve nazır bir modernizm anlamına gelir. Ticaret merkezlerine gittiğimizde, kendimizi içe atılan arzuların birbirine karıştığı bir iç uzamda mı yoksa hizmet sunan bir işletmede mi buluruz?

özneyle nesnelliğin birlikte bir imgeler dünyasında yitip gittiği bu durumun, reklamcı müdahaleye en yakın olanından en soyutuna kadar tüm yorumcuları cezbetmiş olması ve bunlarm tümünün, Jean-Luc Godard'm La C/ımozse'mdaki ifadesiyle, aynı zamanda, hem Marx'tan, hem de Coca Cola'dan yola çıkan bir dünyanın görünürdeki birliği karşısında hayranlık duyması anlaşılabilir. Ama burada söz konusu olan da, aynı, insanın emek ve bollukla kurtulacağına ilişkin o eski düş kadar ideoloji yüklü bir hülya değil midir?

Bireyle toplumsal örgütlenmenin, tüketim ve iletişimin akını içerisinde böylece birbiriyle tekvücut olması, aslmda gerçek davranışlarda değil, yorumcuların söylemlerinde gözlenir. Gerçekte toplumbilimsel gözlem, bizi yeni toplum felsefesinin söylemlerinin tersi bir yöne götürür. Öznel dünyayla nesnelerin dünyasının, ilkel gruplarla tüketim toplumunun aşın biçimde ayrılmasına ve bunun yanı sıra, bir de, öznenin imgelem alanı tacirleri tarafından oluşturulmuş bir ortamda sulandırılmasının olumsuz etkilerine işaret eder. Michel Maffesoli, herkesin bireylerin görüldüğünü iddia ettiği yerde kabileler görmekle tam isabet kaydetmiştir. Ba-tı'daki büyük kentlerin kenar mahallelerinde, ticaret merkezlerini kullanan ya da yerle bir edenler gerçekten de, çeteler, etnik gruplar, komşu gruplarıdır. Her yerde görülen, edimciyle sistemin tüketim toplumunda tekvücut olması yerine, vahşi çatışmalar, yabancılık ya da saldırganlık ilişkileridir.

Tüketim ve iletişim toplumunun aşırı-modern olduğu ve modernliğin klasik döneminde başlamış olan, aktarılmış (ascribed) özler ve statülerin yıkılışını tamama erdirdiği doğrudur; ama, daha

da doğru olan, bu toplumun, uzun bir dünyevileşme ve dünyanın büyü bozumu hareketinin tamama erdirilmesinden başka hiçbir şey olmadığıdır. Kendisi üzerine ürettiği ve toplumsal felsefelerin büsbütün büyüttüğü imge, gerçek doğasını ortaya çıkaran parçalanmaları, giderek "özel" nitelik kazanan bir anlamla kamu yaşamını istila eden imler arasındaki, tasarılarla pazar arasındaki, bir de, demokratik kararların oluşumuyla tüketim özgürlüğü arasmdaki kopmayı gözlerden saklar. Öznenin tüketim toplumuna karşı savunulması, her şeyden önce egemen ideolojinin mahkûm edilmesinde, düz ve türdeş olduğu söylenen bir dünyada iktidar ve bağımlılık ilişkilerinin, kopmalar ve yadsımaların, saldırganlığı ya da eksikliği dışavuran davranışların keşfinde yatar. Aşırı-modern toplum öznenin ve toplumsal hareketlerin ötesinde değildir; bu hareketleri yıkan mekanizmaları güçlendirir ama aynı zamanda da eylem alanlarını genişletir. Liberal düşünce, hatalı bir biçimde, bireycilikten söz etse bile, tözlerin yok edilmesine ilişkin genel hareketi anlamıştır. Hatta, en azından, en radikal eleştirel düşünce kadar, bilinç yanılsamaları ve mahremiyetin yıkılmasını yüreklendirmiş-tir. Bu yıkım, Öylesine uzun zamandır ve Öyle güçlü bir biçimde sürdürülmüştür ki, bugün modernlik, neredeyse vardığı sonuçlarla özdeşleştirilir: Dünyevileştirme ve deneyciliği en uç noktasına kadar götüren, ister Tanrı olsun, ister Ruh, Ben, Toplum ya da Ulus, tüm açıklayıcı nitelikteki temel ilkelere, tüm öznelere çağrıyı en kökten biçimde devre dışı bırakan kültür ve toplumu "modern" olarak nitelemek gerekmez mi? Ben bu sonuçları kabul ediyorum ama, buna, hem öznenin ortaya çıkışının Ben'in, bilincin ve mahremiyetin savunulmasıyla hiçbir ilgisi olmadığının, hem de, yalnızca Ben 'in yıkımının Özne/Ben 'in ortaya çıkmasına olanak sağladığının da eklenmesi koşuluyla... Bu da, insanlaşmış, insanbiçimli doğanın yı-kımıyla birlikte var olan bir şeydir.

Doğanın, bir izlenim, bir duygu, insanın bir müdahalesi olmaktan çıkıp da yeniden doğaya dönüşmesi Cezanne'la başlar. Bu da sanattaki birliği ortadan kaldırır: Hem gerçeküstücülerin hem de kübistlerin içinde yer aldığı bir resim okulu, özneyi ortadan kaldırıp yapıyı ortaya çıkarırken, dışavurumculuktan söz edip, lirik bir soyutlaştırmaya kadar giden bir başka okul da, kendini tamamen öznenin içine kapatır ya da özneyi yeniden keşfeder. Birinci okul başarı üstüne başarı kazanmıştır, çünkü sanatçıları

birer dil yaratıcısına dönüştürür ve bu sanatçılardan bazıları bir dil silsilesi yaratma konusunda neredeyse sınırsız bir yetenek sergiler. İkinci okula ait olan yapıtlar, daha az beğeni kazandıklarında bile, özel-303

Öznenin Doğuşu

likle de Ben'in yıkımını öznenin keşfiyle açıkça birleştirdiklerinde, daha etkileyicidirler. Örneğin Giacometti: Kimi zaman bir kibrit kutusuna sığan, tel biçimindeki kahramanları tümüyle harekete ve bakış yokluğuna benzer, ama daha dikkatli bir gözlem bizi Giaco-metti'nin her şeyden Önce bir portre ressamı, özellikle de kardeşi Diego'nun, Isaku Yonaihara ve Elie Cantor'un portrelerini yapan birisi olduğuna ikna eder. Bizzat kendisi de, yaptığı şeyler konusunda:

"En anlamsız, en şiddet dolu kafada, en silik, en yumuşak, en bitkin kahramanın kafasında bile, o kafayı çizmek, resmetmek ya da daha iyisi yontmak istemeye başladığım anda, tüm bunlar gergin ve bence, her zaman, sanki o kahramanın biçimi kahramanın kendisini aşarmış gibi, son derece bastırılmış bir şiddet içeren bir biçime dönüşür. Ama kahraman, aynı zamanda da budur: Bir tür şiddet çekirdeğidir" (Ecrİts, s. 245; bu metnin bir bölümü, Her-bert Matter'in Alberto Giacometti'sinde yer alır). Ama bu iki okulu birbirinin karşıtı olarak sunmaktansa tamamlayıcılıklarının altım çizmek gerekir: Onları birbirine yaklaştıran, toplumsal roller ve tiplerin tasarımıyla alegorinin tamamen ortadan kaldırılmasından kopmuş olmalarıdır.

Kerıdi'ye karşı Özne/Ben

Özne/Ben, ancak kendi gözünde görünmez olduğunda mevcuttur. Ben'in aynası değil, Ben arzusudur. Bu ilke, tabii ki, Özne/Ben'le Kendi arasmdaki ilişkilere.-bunlar bir toplumsal roller kümesi oluşturur- daha da çok uygulanabilir. Özne/ben ancak bu toplumsal rollerden koparak ya da uzaklaşarak oluşur. Yüz, bakış, maskeler tarafından gizlenir ama, bizim de, yalnızca maskelerimizi kabullenmemiz ve onlarla özdeşleşmemiz çok sık görülen bir şeydir; nasıl ki işsiz kalan insan, kendini, yalnızca mesleki değil aynı zamanda da toplumsal varlığından yoksun hissediyorsa, suratımız bize biçimi olmayan, bakışımız da boş bir şeymiş gibi görünür. Günümüzün liberal toplumu, Özne/Ben'in doğuşunu Özendiriyor-muş gibi görünebilir,

çünkü toplumsal rolleri çoğaltır, farklılaştıra ve herbirimize bu rolümüz dahilinde, giderek daha da geliştirilen kodlar ve tutumlar dayatır.

İnsan oyuna ayak uydura uydura, aslında kendini tamamen vermekten çok, uygun davranmaya başlar; bu da, her tür bağlanmayı reddeden ve tüm rollerden sıyrılmış

bir Özne/Ben'in peşinde, bir rolden, bir durumdan diğerlerine atlayan narsisizmle sonuçlanabilir. Ama, aynı şeyin varabileceği bir başka 304

nokta da, rollerden sıyrılmak ya da makineleri kırmak yerine, durum dahilinde, bir iktidar ya da bir aygıt mantığı keşfedildiğinde -öznenin savunulması bunlara karşı oluşur- özne olma istencidir. Ron Harre'nin kişiyle Kendi (şelf) arasında kurduğu karşıtlıkla yetinenleyiz. Yazara göre kişi, "toplumsal olarak tanımlanan, kamu ortamında gözle görülen, kamusal ve anlam yüklü eylemleri sürdürebilmek için her tür iktidar ve yetenekle donatılmış, somut varlıktır; Şelf ise, "benim olduğunu hissettiğim kişisel birlik, benim içimdeki tekil varlık"tır (s. 26). Bu ayrım, gerçekten de, Ron Harre'nin ısrarla üzerinde durduğu (özellikle de 4. Bölüm'de) gibi, toplumsal varlıkla bir birey olarak kendi mevcudiyetinin bilincine varan iç varlık arasmda bir denklik olduğunu önvarsayar. Herbert Mead'in klasik çözümlemesini yeniden ele alacak olursak, I ile Me arasındaki bu denklik yetersizdir ve toplumbilimin merkezinde yer alan sorun, yani belirlenimcilikle özgürlüğün karşıtlığı sorunu, tam da bu, toplumsal rollerle, yani toplumun bana verdiği ya da dayattığı Ben imgeleriyle, benim, kendi mevcudiyetinin yaratıcısı bir özne olarak kendimi kanıtlamam arasındaki denksizliğe dayanır. Erik Erikson, değişken Selves'le Ego arasındaki karşıtlığa daha da duyarlıdır. Kimlik oluşumunu bir "kimlik karmaşasını doğuran özdeşleşmelerle karşıolumlar. Benim Özne adını verdiğim şey, bireyin kendi kimliği üzerine düşünmesidir.

Toplumsal rollerden geri çekilme, toplumsallaşmanın sınırları, toplumsal işlevlerin ve kişisel tasarıların eriyip girmesi, bizi o eski toplumsal bütünleşme fikrinden uzaklaştırır. Yine uzaklaştırdığı bir başka şey de, uygulamaların giderek daha yoğun bir biçimde uzak düşmesine ve Özne'nin doğrulanmasının, Andre Gorz ve Ul-rich Beck'in gayet güçlü bir biçimde açıklamış

oldukları gibi, giderek daha doğrudan sistemlerin ve o sistemlerin sahip olduğu örgüt ve iktidar mantığının reddiyle bağlantılı olmasına rağmen, şimdiki modern toplumlarımızın savunmaya ya da yenilemeye çabaladıkları -bunu emekçilerden söz edeceklerine yurttaşlardan söz ederek yaparlar- Antik Yunan'daki yurttaş-insan modelinden uzaklaştıran olgulardır.

Hiçbir şey bizi asıl önermemizden, yani Öznenin bir toplumsal hareket olmasından uzaklaştırmamalıdır. Özne, kendinin bilincinde değil, aygıt mantıklarına karşı, özellikle de bu mantıkların kültür sanyileri haline geldikleri ve a fortiori totaliter amaçlar güttükleri durumlarda, karşt-özne'yle (anti-özne) mücadele dahilinde oluşur. İşte bu nedenle, özne bilinci sürekli bir biçimde bir toplum eleştiri-siyle birlikte düşünülmüştür. Bu, Baudelaire'de bile geçerliydi; hele

de, çağdaş kültür dahilinde özne bilincinin kurucu uğrağını oluşturan Une saison en enfer'de (Cehennemde Bir Mevsim) çok daha dramatik bir biçimde doğrulanır.

Özne/Ben, kendi kendisine, ancak tüm kişisel ve toplumsal bağların çözülmesiyle, duyuların ayarının bozulmasıyla, gizemci bir deneyim aracılığıyla açımlanır: Eğer tohum ölmezse. Özne/Ben'in bu şekilde keşfi, cehennemden dönüşe kadar sürmez; özne, kendisini aydınlatmış olan alevlerin içinde yanar; Rimbaud kendi kendisinin sürgününde birisi olup çıkacaktır. Özne talebinin dile geldiği yer, toplumsal bütünleşmeden başka bir şeyin sözünü etmeyenlerin ahlakçı söylemleri değil kurbanların, sürgüne yollananların, muhaliflerin tanıklıklarıdır. Özneyi yaratan red, direniş hareketidir. Her birimizi özne olarak yaşatan, insanın kendi toplumsal rollerine göre mesafeli davranmasını sağlayan daha kısıtlı yetenek, ait olmama ve karşı çıkma gereksinimidir. Öznel-leşme, her zaman, toplumsallaşmanın, statülere ve toplumsal rollere uyum göstermenin tam tersidir, ama bunun koşulu da, insanın bir öznellik karşı-kültürünün içine

kapanıp kalmaması ve, tam tersine, özneyi etkin biçimde yıkan güçlere karşı verilen mücadeleye katılmasıdır.

Kişi fikri, tersine, insanı, kendisine bedeni ve duyularından geçen bireyselliği akla doğru yükselmek üzere aşan, bunu da akıl evrensel olduğundan dolayı değil de, insan tininde konumlanan kendi Öz yasalarına tabi olduğundan dolayı yapan bir biçimde algılayan batı düşüncesinin ana geleneğine bağlı kalmıştır. Kant kişilikten söz ederdi ama bu sözcüğü, kendisinden sonra pek çok kişinin kullandığı "kişi" anlammda kullanırdı. Pek farklı izlekleri ortaya çıkaran Emmanuel Mounier bile, kişiselleşmeyi, insanın maddi dünyanın üzerine yükseleceği biçimde, genel değerlere katılma olarak tanımlar. Ben kişi değil de özneden söz ediyorsam, bunun nedeni, o gelenekten uzaklaşmak istememdir. Akla davet insanı tutkulardan kurtarır ama, modern düşüncenin, henüz Hıristiyan düşüncesinin, akılcı, dünyayı yaratan bir tanrının mirasçısı olduğu ilk an dışında, özneyi oluşturucu nitelikte değildir. Yine de Descartes varoluşu özün üstünde görmüş ve Tanrı'nın akim yasalarına tabi olmayan bir dünya yaratmış

olabileceğini düşünebilmiştir. Özellikle de, akim utkusu, ideolojik terimler kullanacak olursak toplum olarak adlandırabileceğimiz, bir sanayi ve devlet iktidarının utkusu-dur, öyle ki, modernleşmiş bir dünyada akla katılma ve hizmete davet, en iyi durumda, tekniklerin oluşturduğu demir kafese kapanmaya dönüşebilir; en kötü durumda ise, akılcı başarı arayışı adına yürütülen ölümcül işlere katılım anlamını taşır.

Bu düzeyde gerekli olan, bazı şeyleri tersine çevirmektir. Bu da, öznenin özgürlüğünü, Kant'ın Görenek metafiziğinin Temelle-ri'nde kullandığı terimlerle, numen-insanla değil olay (fenomen)-insanla, bir de beden-insanla bağlantılandırmaya dayanır. Bunu özneyi bireye indirgemek için değü, özneyi bir birey olma, çoğu zaman iktidar aygıtları ve tekniklerine, ama aynı zamanda da topluluğun keyfi iktidarı ve etkisine direnmek için akıl gücünü kullanarak kişisel bir yaşam sürdürebilme talebi olarak tanımlamak için yapar. Özne, bedenden ve Bu'dan, arzu dünyasından uzaklaşarak oluşmaz; modernlik de duygusallığı ve kişiler arası ilişkileri

ezmek demek değildir. Tam tersine, özne, her zaman, kurala ve bütünleşmeye karşı isyan eden, kendini kanıtlamaya, kendinden haz almaya çalışan kötü bir özne'dir ve bu ben kanıtlamasını, ancak iktidara direnerek, bir özne olma istencine dönüştürür. Özne, akıl ve akılcı-

laşma tekniklerinden çok özgürlük, dolayısıyla da, özgürleşme çabasıyla tanımlanır. Bu da bizi, birbirlerine bağımlı olduklarını göreceğimiz, akılla özneyi birbirinin karşıtı olarak görmeye değil, sadece başlangıçta, bireyleşme ve toplumsallaşmanın tek ve aynı şey olduğunu, kişisel özgürlüğe ancak akim yasalarına boyun eğmekle ulaşılacağını düşünen fikirle bağlarımızı koparарак aklı ve özneyi ayırmaya götürür. Ama bu dramatik özne bilinci, toplumsal rollerden kurtulma çabası ve grupların, kamuoyunun ve aygıtların baskılarına direnişle birleşince bir fedakârlık ve hizmet bilincine indirgenemez çünkü hiçbir yasaya, insanın varoluşundan üstün olan hiçbir gerekliliğe boyun eğmez.

İnsanın bu kendine doğru yürüyüşü, nasıl olur da hareketsiz kalır? Kendinin normları ve Ben'in yanılsamalarını nasıl bir Öz-ne/Ben'in yaratımma dönüştürür ve bunu yaparken de o öz-ne/Ben'in, fikriyle yeni bir Jansenius'çuluğu, bir katılık ve el-ayak çekme ahlakına dönüştürmeyecek gizli bir tanrı çehresi olmasını engeller? Akılcı modernliği eleştirenler, kendilerine, Yaşam aracılığıyla Varlık'a dönüşte, erotizm ya da tefekkürde bir yanıt aradılar.

Sanat, Almanya'da, XVIII. yüzyılın sonunda, kutsal ve dinsel olanın ikamesi olarak oluştu. Nietzsche, Adorno ya da Barthes'm, aş-kınlık olmaksızın var olan mutlağı, kural ve yararlılık ötesini aradıkları yer de hep sanattı. Michel Foucault'nun antik Yunan'da aradıktan sonra düş kırıklığına uğradığı bu Varlık özlemiyle tatmin olunmazsa ve öznenin kendini ancak aygıtlara, hatta topyekûn bir aygıt olarak topluma olan direnişinde sınadığının açıkça bilincine varılırsa, kişisel özne kendini ancak bir özne olarak öbürü'yle olan ilişkisinde kavrayabilir. Ben, ancak, öbür-özne, kendisi için bir özr

ne olmam için bana hitap ettiğinde, gerçekten özne olurum. Başka-'lan için varlık, yani Kendi, özneyi nasıl, toplumsal rollerin kurallarına tabi kılarak yıkıyorsa, öbürü için varlık da, aynı biçimde, bireyin özne olarak yaşaması İçin tek yoldur.

Hiçbir deneyim, birinin ve öbürünün sayesinde özne olarak oluştuğu bu

"öbürüyle ilişki" kadar önemli değildir. Ama bu özel ilişkiyi kamu yaşamının karşıtı olarak görmek de yapay bir davranış olur. Tüm bireyler bir roller şebekesinin içindedir, başkaları için mevcuttur ve öbürü'yle karşılaşma hiçbir zaman, iki kahramanın boş bir dekorda birbirinin karşısma çıkıverdiği bir film karesinde olduğu gibi, boş bir alanda gerçekleşmez. Her zaman, dış ve iç engelleri safdışı bırakmak gerekir; özellikle de, öbürünün bir özne olarak kabulü insanı, öbürünün özne olarak yaşamasını engelleyen baskılardan kurtulma çabalarına katkıda bulunmaya itmelidir. Ve bu türden bir sorumluluk yüklenmek hiçbir zaman tümüyle bireysel olmaz çünkü, nasıl ki, özne her zaman kişiselse, onun mevcudiyetini engelleyen şeyler de, ister ailede, ister iktisadi ve idari ya da siyasal ve dinsel yaşamda konumlansın, neredeyse her zaman, toplumsaldır.

Öbürü sevgisi olmadan Özne/Ben üretilmez; dayanış-masız da öbürü sevgisi olmaz.

Bir de şunu eklemek gerekir: Benim yaşadığım durumla öbürünün yaşadığı durum arasındaki gerçek ilişkilerin bilincine varmadan da dayanışma olmaz. Çünkü, örneğin, zengin ülkeler için, yoksul ülkelere bir milyon dolar yollamak,] aynı anda, o yoksul kıtalardan, zengin ülkelerin bankalarına gitmek üzere yirmi-otuz milyar dolar çıktığına göre, pek kolaydır. Eğer bugün, en azından bazı durumlar ve dünyanın bazı yerlerinde, erik siyasete üstün geliyorsa, bunun nedeni, artık bizim en modern birey ve toplumun akiın yasalarma en fazla tabi olan birey ve toplum olduğuna inanmamamızdır. Toplumsal iktidarın -bu iktidar, ister bir despotun erinde, yani somut olsun, ister toplumsal mübadelelerin dokusuna dağümış-basküarına direnişin ana ilkesini (bu ilke, toplumsal sonuçlarla dolu olmakla birlikte, kendisi toplumsal değildir), öznenin özgürlüğünün doğrulanmasında buluruz.

En eski sanayi ülkelerinde, yani programlanmış toplumun tam merkezinde yer alan ülkelerde, toplumsal rollere ilişkin eski görüş-, leri dönüştüren bir iletişim toplumu imgesi gelişti. Herkesin işlevi, j pnceden var olan bir yeteneğin, bir mesleğin, bir maharet, hatta bir h görev aşkının kullanılmasına dayandırılacağına, etkinlik iletişim \ bağlamında yeniden tanımlandı ve artık nitelik denen şey, en kar-[maşık mesajları en etkin biçimde kodlayabilme, aktarabilme ya da

okuyabilmeye dayandırıldı. Buradan hareketle, mübadeleyi, yani karşılıklı anlayışı -bu olmazsa, iletişim olanağı olmaz- üstün tutan bir ideoloji oluştu.

Bu, her bireyin, kendisini, bilgilerin aktarım sürecine olabildiğince tam olarak girerek ifade edeceği fikrini dayatan, egemen grupların ideolojisidir. Gün geçmiyor ki, herkesin, henüz yüz yıl önce, dünyanın en önemli kişilerinin bile elde edemediği kadar çok bilgiyi, çok daha hızlı bir biçimde edinebildiği bilgi toplumuna övgüler yağdırıldığını duymayalım. Bu ideolojiye, İletişimin, bilgilerin dolaşımıyla bireylerin kendilerine verilen iletişim rolüyle tamamen birleşmesinin, yani birbirini tamamlamaktan çok karşıolumlayan iki boyutun bileşimi olduğunu anımsatarak karşı çıkmak gerekir. Yine aynı biçimde, alıcılar açısından değiştirilecek olan tutumlar ne denli daha önemsizse, reklam mesajları da o denli daha etkindir; insan, deterjanım dininden daha kolay değiştirir; bu da, en pahalı reklam kampanyalarının yaşamın en az önem taşıyan yönlerini kapsamasını açıklayıcı niteliktedir. İyi bir iletişim sistemi, daha kişisel mesajlar aktarılmasını sağlayan sistem, yani etkin bilginin kişiliğin bütününden, Özellikle de bir tutum tasarısından daha az ayrılmış olduğu ve karmaşık bir mesajın algılanabilmesi için daha fazla kargaşanın gerekli olduğu sistemdir. Teknik etkinliğin içine, bireysel kişiliğin giderek daha çeşitli veçhelerini dahil ederiz. Onca zaman modernliğin bir belirtisi olarak görülen Özel

yaşamla kamu yaşamının ayrılması, artık modernliğin ilkel, aşılmış bir belirtisi haline gelmektedir.

İşte bu nedenle, iki yüzyıllık bir parantezden sonra ve her ne kadar, özneye yüklenen burjuva çehresi şu an içinde yaşadığımız topluma uymuyorsa da, İnsan Haklan Beyannamesi ruhu yeniden karşımıza çıkar. Toplumsal yaşamı, sanki, pratikler, genel örgütlenme değerleri, normları ve biçimlerinin tikel uygulamalarından başka bir şey değilmiş gibi, tepeden aşağı ve merkezden kenara doğru kavrayacağımıza, Özne/Ben'in birey tarafından üretilmesinden -bu üretimin gerektirdiği tüm Ben ve Kendi yıkımı biçimleriyle birlikte- yola çıkar, sonra da, bu üretimi, baskı iktidarlarının içinden çıktığı ama aynı zamanda da ve özel olarak, sürekli bir özgürleştirme biçimi olan akim çalışmasıyla tutarlı kılmaya çalışırız.

Biyoloji, kendisini doğrudan ilgilendirmeyen bir özne düşüncesini değilse bile, bu düşünceyi devre dışı bırakan bir tasarımın yıkılmasını kolaylaştırmaya katkıda bulunmuştur. Fizik modelleri, uzun zaman, tikelin genelde, insanın doğa yasaları içinde erimesi gibi bir sonuca götürmüştür. Bu, tüm bilimlerde merkezi bir rol oynadığı için öyle hemen safdışı bırakılamayacak bir yöntemdir, ancak, bugün, hem doğaya ilişkin daha tarihsel bir görüyle, yani astrofizikçilerin ve yerbilimcilerin evrenin değil de "bu" evrenin tarihini yeniden oluşturmaya çalışan görüşüyle, hem de François Ja-cob'un güçlü bir biçimde genetik'in merkezinde - genetik, yine Ja-cob'a göre, farklılık yaratan ve bu dünyada, gerçek ikizler dışmda, biyolojik olarak aynı olan iki insanın bulunmadığını gösteren tartışılmaz mekanizmaları inceler- yer aldığını vurguladığı bireysellik çabasıyla tamamlanan bir yöntemdir. Bu keşif insan organizmasının, bedeninin plastikliğiyle bir arada yer alır: İnsan organizmasının plastikliğini oluşturan milyarlarca nöron ve yüz milyarlarca si-naptik ilişki Öylesine büyük evrimsel ve uyuma yönelik yetenekler yaratır ki, doğuştan var olanla sonradan edinilen arasındaki karşıtlık, yerini insanda sonradan edinme yönündeki doğuştan mevcut olan yeteneğin kabulüne bırakmak zorundadır. Artık birey genel kategoriler içinde erimediğinden dolayıdır ki, kişinin, Ben'in ve Özne'nin, Özne/Ben'in oluşumu, toplumsallaşma olarak değil de bireyin kendi bireyselliğini kanıtlamak için kendi üzerinde yaptığı çalışma olarak incelenebilir.

Ulusal Etik Komitesi'nin Tıbbi araştırma ve insanın kişiliğine saygı raporunu (Documentation française, 1987) kaleme alan Lucien Seve, asıl bir değeri oluşturanın kişi değil Özne olduğu üzerinde durarak burada sunulanlara pek yalan kavramlara başvurmuştur; gerçekten de, özne, kişinin bir değer olduğunu iddia etmesiyle ve toplumsal ilişkiler, özellikle de dil aracılığıyla gelişen ama kişilik hakkını iddia etmezden önce, öznel bir bünye oluşturmaya yönelen bir çabayla tanımlanır. Böylece, tamamen tekil olan biyolojik bireyle, bir kişi olma hakkını talep eden, nesnel bireyin kendisini kendi bireyselliğinin üzerine çıkaracak genel, hatta evrensel bir kategoriyle özdeşleşmek yerine Öznel bir bireye dönüşme hakkını arayan Özne arasmda doğrudan bir ilişki oluşur.

Fiziğin egemen olduğu düşünce, bir sistemler kuramını getiriyordu; biyolojinin yönlendirdiği düşünce bir edimci kuramı ve kişi siyasetine daha uygundur. Bu da, yalnızca öbürünün özne olarak kabulünün edimciye, kendisini, salt Kendi {Şelf) olarak değil de özne olarak oluşturma olanağını veren ilkenin somut ifadesidir.

Bu ilke bizi, insan öznesinin ancak doğanın egmenliğinin araçsal eyleminde ortaya çıktığını düşünen modernizmden uzaklaştırır. Jürgen Habermas'm, Modernliğin Felsefe Söylemi'ndeki {s. 347) "Yetenekleri yalnızca nesneleri tasarlamak ve onlarla oynamakla, bu nesnelere bağlanmak ya da tıpkı birer nesneymiş gibi onlara başvurmakla sınırlı olan öznelere takılıp kaldığımız sürece, toplumsallaşmayı bir bireyleşme olarak kavra-310

mak da, bireyleşmeyi olanaklı kılanın aynı zamanda da öznel doğanın içselleştirilmesi olduğundan hareket eden bir cinsellik tarihi yazmak da olanaksızdır" yönündeki görüşüne tamamen katılıyorum. Öznenin aşkın dayanaklarıyla iplerimizi koparmamız bizi yalnızca bilimin deneyciliğine değil, aynı zamanda da Novalis'in dediği gibi, aşkın ben'imize egemen olmaya ve "kendi ben'imizin ben'i" olmaya da götürür.

Toplumsal düşünce, (bu anlamda antik Yunan düşüncesinin mirasçısı olan) modern düşüncenin kendisine verdiği ahlakın kurucusu rolünü elinden alan bu tür fikirlere karşı direnir. Ama toplumbilim, topluma karşı öznenin tarafını tutmadığı takdirde, kimi zaman yumuşak kimi zaman sert olan, ama her zaman yasak öznenin dramatik bir şekilde aranması sonucunu doğuran biçimlerde, kendi kendini toplumsal bütünleşme ve ahlakçılaşmanın hizmetinde bir araç haline gelmeye mahkûm eder.

Mevcut olmayan özne

Özne fikri, uzun süre, öylesine ataktı ki, bilimsel ve eleştirel düşünce, dil ya da bilinçdışı konusunda olduğu gibi, sınıflandırmaların, mübadele sistemleri ve mitosların kişisel olmayan mantığını keşfedebilmek için bu fikre karşıdan saldırmak zorunda kaldı. Ama, çıkış noktasına, yani Ben ekseninin aynı zamanda dünyanın ekseni olduğu, doğayı anlaşılabilir, dolayısıyla da denetlenebilir ve kullanılabilir kıldığı için insan tutumlarını yönlendirmesi gereken akıl olduğu noktaya da geri donmeksizin, ters yönde bir yol izlemenin zamanı gelmiştir.

Kendileri üzerinde güçlü bir dönüştürme gücüne, yüksek bir tarihsellik düzeyine sahip olan modern toplumlarda, öznenin yıkımı, tarihselliği zayıf olan taplumlardakiyle aynı anlamı taşımaz. Söz konusu yıkım, Bu'yla Üstben'in, arzuyla, arzunun bir bölümünü bilinçdışına atan ve böylece bireye kendisini kişisel bir özne olarak yaratmasını yasaklayan yasanın doğrudan çarpışmasıdır.

Bu da, Lacan gibi bir psikanalistin, haklı olarak, imlenenin öznesini araştırması sonucunu doğurur; o öznenin ise, saf bir biçimde utku kazanan

"halkçı ve metafizik" bir Özne olmaması, ama aynı zamanda "güçler"e de indirgenememesi gerekir. Özne zayıftır; yalnızca iktidar aygıtlarının egemenliğinde olmakla kalmaz, Öte yandan da kendisinin, bilinçdışına dönüşmüş

olan büyük bir bölümünden yoksundur. Öyle ki ancak kurtuluşu/ özgürleşmesi için mücadele

ederek ve arzuyla yasanın çelişkili durumda bulunmayacağı bir iç uzamı genişleterek kendini ifade edebilir. Özne, demokrasi ve insan haklarıyla, Özgürlük ve hoşgörüyle, yasanın geri çekilmesi ve itkilerin "öbürü" arzusuna donüşmesiyle kendisini oluşturur; kendinden memnun, içe dönüşün getirdiği narsisik hazza kapılmış bir Ben'e dönüşerek değil, tersine yasanın düzeninden ve eylemin kişisel olmayan dilinden kurtularak var olur.

Freud'dan Lacan'a psikanalizin en temel katkısı, Özneyi sözceden, Ben'i, benim özne admı verdiğim sözcelemenin öznesinden ayırması olmuştur. Modern toplum, düzenin ve dillerinin çözülmesinin, hem iktidar mantıklarının aşırı egemenliğiyle bu egemenliğin getirdiği içe atma ve marjinalleşmesini, hem de, muhalif olma niteliğiyle arzularını mutluluğa dönüştürme çabalarını bir arada barındıran kişisel bir Öznenin oluşumunu olanaklı kılar. Bu özne hiçbir zaman utku kazanmaz; bir tatil kulübü, dünyadan elini ayağını çekmiş bir özel yaşam ya da bir tarikatte bulduğunu sandığında bile korumalı bir uzama sahip değildir, öznenin Özgürlüğünü zengin ülkelerin öyle kolayca ikram ettikleri güzel yaşama indirgemek de, o zengin ülkelerin ayrıcalıklarına utanmazca teslim olmak anlamını taşır. Özne, yalnızca, içindeki ve dışındaki kişisel olmayan mantıkların olumsuzlanmasıyla kendini kanıtlar. Toplum bilimleri de, asla, yaşanan özgürlük deneyimiyle bu özgürlük üzerinde ağırlığını hissettiren tehditlerden ayrı tutmamalıdır.

Toplumbilimci ve tarihçi, ideolojilerden ve iradecilikten sakınmalı ve öznenin toplumsal düzenle özdeşleştirilmesinin her türünü reddetmelidir. Daha da basit bir biçimde, cehennem ve günahın mevcudiyetini, bunlar günlük yaşamda ortaya çıktıklarında bile, kabul etmelidir. İster toplumbilim, ister tarih, roman, sinema, tiyatro ya da resim biçimine burunsun, toplumsal yaşamın büyük yapıtlarının gücü, mevcut olmayanın, görünmeyenin, eksik olanın müdahalesini görünür kılmalarından gelir. Yapılması gereken, öznenin mevcut olmayışmın doğurduğu gözlenebilir etkileri ortaya çıkarmaktır. Özneye başvuruyu, bir toplumun genel yönelimlerinin tartışılmasına -ki toplumsal hareketi tanımlayan budur-ulaş-madan önce daha büyük bir siyasal etki edinebilmek için gösterilen kolektif çabanın yer aldığı yararcı bir temelin üstüne sağlamca yerleşen tutumların üst katı olarak görmek yanlış olur. Çünkü bu görü, o üst kat olmadığında da,

alt katların sağlamca yerinde duracaklarını, yalnızca kendilerini kötü hava koşullarından koruyacak bir ideolojik kılıfla korunmak zorunda kalacaklarını varsayar. Gerçekte özneye, akılcılaştırma ve toplumsal hareketlere gönderide

bulunmaması aşağıdaki tutum düzeylerini olduğu gibi bırakmaz-yutar. Eski ve romantik bir psikolojinin erdemsizlikler ya da tutkular olarak sunduğu şey bir eksikliğin ifadesi olarak yeniden yorumlanabilir; toplumsal psikolojinin, uyuşturucu bağımlılığı çerçevesinde işaret ettiği, bireyin içindeki bir Ben ya da Kendi olma, yani toplumsal varlık olma yeteneğini yıkan "Özne" eksikliğidir.

LA Galere'de marjinal gençlik gözlemlerini sunan François Dubet, bu gençlerin öfke'sine temel bir önem verir, çünkü bu Öfke marjinalli-ğin, hatta toplumsal dışlanmanın sonuçlarına indirgenemez, başkalarına ve kendisine ait olan nesnelerin yıkımıdır; bu da, bizzat kendisi de yıkıcı olan, Özne/Ben'in yokluğunu ortaya çıkarır. Aynı biçimde Mİchel VVievorka da toplumsal bir hareket-olmayan'a doğru tersine çevrilmiş olan bir toplumsal hareketle gerçek bir toplumsal göndereni olmayan salt terörizmin arasındaki belirgin olmayan sınırda konumlanır. Castoriadis, Lefort ve Morin, Mayıs 68 hareketini bir kılıf olarak yorumladılar. Bu çözümleme, gerçekten de tümel olan bir karşı çıkışın kapsamını kabul etme anlamında saygıya değer; ben yine de yetersiz olduğunu ve ona Communisme utopique kitabımda mevcut olan, Mayıs Hareketi'nin kendi içinde yeni toplumsal ve kültürel hareketleri taşıdığı ama bu hareketlerin arkaik bir siyasal ideoloji tarafından bozulduğu ve otoriter eylem biçimle-riyle bir tutulduğu fikrini de eklemek gerektiğini düşünüyorum. Fransa'da, 1990'da ise, tersine, lise Öğrencilerinin, siyasal yeteneklerden yoksun olan, dolayısıyla da dış gruplar tarafından kullanılan hareketi, kısa zamanda yıkıldı; bu da marjinal şiddet eylemleriyle birlikte yer alması sonucunu doğurdu. Günümüzde

böylesine saplantı biçimini alan kimlik arayışı bir özne olma istencini dile getirmez; tam tersine, iç ya da dış nedenlerden Ötürü özneye dönüşe-meyen bireyin kendi kendisini yıkımıdır. Narsisizm, bu Öz-yıkımcı kimlik arayışının en uç biçimlerinden biridir. Boşluk doluluğu davet eder, halbuki Özne, bireyin öbürü ve (baskıya direnme aracılığıyla) kendisiyle kurduğu ama bir türlü çakışmayan dolaylı ilişkisidir. Bu tür bir çözümleme olmadığı takdirde, bu kitabm doğrudan karşı çıktığı toplumbilimin, yani, toplumsal yararlılığın ve işlevselliğin ahlaklılığın ölçüsü olduğuna inanan ve şeylerin düzenini bozan tutumları marjinal ya da sapkın olarak adlandıran toplumbilimin, kucağına düşülür.

Özne/Ben'in mevcudiyeti, aynı zamanda, hem dinsel biçimle-. rinden bugünkü dünyevileşmiş ahlaka değin bir toplumun kültürel modelinde, hem de farklı egemenlik biçimlerinin dayanışma ve karşı çıkma hareketlerinde kendini gösterir.

Öznenin ve toplumsal

hareketlerin çözümlenmesi, tıpkı akılcılığın çözümlenmesi gibi, toplumsal çözümlemenin doruğunu değil temelini, çıkış noktasını oluşturur; Özne/Ben'i reddederek, yalnızca Ben'i ya da Kendi'yi kabul etmek istediğinden dolayı kendisinin daha olgucu, daha deneysel olduğunu düşünen toplumbilim ise, sistemin edimciler üzerindeki etkisini ayakta tutan, öznenin yerine mal ve norm tüketicisi bireyi, tarihselliğin yerine de kurulu örgütün değerleri, normları ve biçimlerinin yeniden üretilmesini koyan toplumsal-kültürel ve ideolojik denetim güçlerinin safında yer almış olacaktır.

Özneye başvurma, bir ruh fazlalığına ya da çıkarları ve şiddeti bastırmakla yükümlü bir ahlaklılığa çağrı değil, bireysel ve kolektif yaşamm tüm tezahürlerinin çözümlenmesinin merkezi nitelikteki ilkesidir. Özne/Ben, Ben değildir ama gerek yokluğu gerek varlığıyla Ben'i yönlendirir.

Bağlanmalar ve bağlarını koparma

Özne, birey için, ancak toplumsal rolleriyle, ama aynı zamanda da; modernliğin (her biri bizzat modernliği yıkan) ayrılmış parçalarıyla bağlarım koparak mevcut olur. Gerçeküstücülerin görmüş olduğu gibi,

erotizm özneyi yıkar çünkü bilinçdışı arzuyu özgürleşti-rir; bir başka yönden, tüketim de özneyi yıkar çünkü tüketim, belli bir toplumsal düzey arayışı olmasının yanı sıra, aynı zamanda da, cezbetme, yani öznenin imler dünyasında erimesidir. Çok farklı bir açıdan, özneyi yıkan bir başka şey de işletmeyle ve daha geniş kapsamda hakkaniyeti, grup ruhu ve savaşçı bir seferberliği ben ilişkisinin üzerinde konumlandıran kolektif çalışmalarla özdeşleşmedir. Son olarak da, ulus en büyük özverilere çağrıda bulunur çünkü canlılardan çok ölüler ve henüz doğmamış olan varlıklardan oluşur. İki yüzyıl boyunca, barbar oldukları kadar heyecan da veren birtakım katılımlardan sonra, artıkhiç çekinmeden, insanın kendisini, bağlanmalarıyla siyasal ya da dinsel bir davanın hizmetine girerek aştığını söylememiz olanaksızdır. Öznenin mevcudiyeti, edim-cinin kendisiyle konumu araşma koyduğu mesafeyle belirginleşir. Artık tümüyle edimine bağlanmaz, kendisini dışarıdan gözlemlemek için değil, kendi içine girmek, kendisini, varoluşu, edimin toplum için ya da kendisine verilen görev için değil, o varoluş

için sahip olduğu anlam dahilinde smamak için edimden sıyrılır. Elinde hançer, gövdesi geriye dönük, bakışı ise, yaşamı ve ölümünü düşünerek etrafta dolaşan, savaşanların baş döndürücü hareketinin or-314

tasında sabit duran Gericault'nun zırhlısının (Louvre müzesi) yaptığı da budur.

Gerçekten de romantizm, özellikle de Almanya'da Varlık ve Güzel özlemi ve doğayla birleşme olarak görülmüşse, aynı zamanda da, Devrim ve İmparatorluğun yarattığı altüst oluşların ardından kendine ve yalnızlığa dönüş anlamını da içermiştir ve getirmiş olduğu ayrılma, tonunu değiştirmekle birlikte tüm XIX.

yüzyıl boyunca sürekli bir biçimde güçlenmiştir. Bu kişilik parçalanmasını, hiç kimse, kendine pek çok isimler bulan Fernando Pessoa, Epikuros'çu

Ricardo Reis, şiddet düşkünü Alvaro de Campos ve içi hep endişe dolu ihtiyar Alberto Caiero, kadar ileri götürmemiştir. Borges, Shakespeare'in Tann'ya "Onca boş insan olmuş

olan ben, artık ben olan tek bir insan olmak istiyorum" dediğini düşünür. Ama Tanrı ona şöyle yanıt verir: "Ben de yokum. Sen, VVilliam Shakespeare yapıtını nasıl düşlediysen, ben de dünyamı Öyle düşledim ve benim düşümün görünüşlerinin arasında, benim gibi hem pek çok olan, hem de hiç kimse olmayan sen varsın".

Tiyatroda en güçlü ifadesini Pirandello'da bulan bu kahramanlar dağınıklığı, yazının (özellikle de Birinci Dünya Savaşı sonrasında, Valery'nin dediği gibi, uygarlığımızın ölümsüzlüğüne ilişkin yanılsamanın kırılmasıyla birlikte) çekicilik kazanmasını açıklayıcı niteliktedir.

Bilinç ve insan olarak Ben'in çözülmesi öylesine görünür bir haldedir ki, bugün asıl sakınılması gereken tersini öne süren görüştür. Bağlanmalardan aşırı kopuş Özne'yle bireyin birbirine karıştırılması, giderek daha kuşkulu bir bencillik ve sonuç olarak da, tehlikede olduğunda öznenin Özgürlüğünü savunmak için yerinden bile kalkamama sonucunu doğurma tehlikesini taşır. Bu bizi, en İyi olasılıkla, Camus'vari bir ahlaka götürür. Vebanın kıskacındaki kentte doktor olan Rieux, tıpkı Tarrou ve Grand gibi, yaşamı pahasına, kendini, hiçbir imana, ne Tann'ya ne insana duyulan inanca başvurmaksızın, hiçbir davaya bağlanmaksızın, ama hiçbir talebin önünde kaçmadan, salt insani bir dayanışmayla ve yalnızca kurban olmayıp, göğüs germe duygusuyla hastalara adar. Bu etkin bir karamsarlıktır ve kentin veba öncesi, gayet vasat ve yalnızca parayla ilgili olduğu düşünüldüğünde daha da derinlik kazanır. Ama, ancak umutsuz vakalara uygun olan bir ahlakın ne gibi bir değeri vardır ki?

/ jlŞunu anımsatalım: özneye çağrı, modernlikte, akılcılaştırmayla birleşerek, birlik ilkesi olarak nesnel akim yerine geçmez. Özne ne salt kendine dönüş ne de Ben ya da Kendi'yle araya konan salt mesafedir. Aynı zamanda da, Ben'in bağlanmalarına verilen anlam, bağlanmalarının dışında değil onlar aracılığıyla Özne/Ben'e çağrı-

dır. Bu da bizim, pek çok tutumu, karşıt olmaktan çok tamamlayıcı olan iki mantığa karşılık verir gibi okumamızı ve bireyle toplumu ya da o toplumun

kurumlarını bakış açıları birbiriyle karşılıklı olan iki kerte olarak gören toplumbilimcilere karşı çıkmamızı zorunlu kılar. Halbuki, tutumların büyük çoğunluğunu, iç çatışmaları ve zenginliklerini açıklayan, tam tersine, bu iki mantığın birbiriyle ça-kışmamasıdır.

Bu fikir, aşk ilişkileri konusunda, olabilecek en açık biçimde ifade edilmiştir. Başkasının arzulanması ve kabullenilmesi doğal olarak her zaman bir arada olmaz, bu da aşk İzleğine daha da çok güç kazandırır. Aşk, öznenin arzusuna bağlanmasıdır, erotizmle şefkatin bileşmesidir; öbürü'nü aynı zamanda hem arzulanan bir nesneye hem de bir özneye dönüştürür; aynı zamanda hem bir olmayı hem de mesafe koymayı getirir. Uzun zaman aşkı, yürekleri delen bir oku atan tanrı olarak gördük. Bu imge, dünyanın büyüsel bir biçimde tasarlanmasının tüm biçimleriyle birlikte eriyip gittiğinde, aşkı arzuyla özdeşleştirdik. Artık aşk tepemize düşmüyor, kendimizin en karanlık yerinden geliyordu, duygudan çok itki, fikirden çok heyecandı. Bu, bireyciliğin utkusuna ve kutsal olana ya pılan her tür gönderinin yok olmasına tekabül ediyordu. Ama her-şey arzu değildir ve ayrılığın ya da yitirmenin acısı yalnızca nazdan yoksun kalmayla açıklanamaz.

Aşk, yalnızca ilişkinin başında mevcut olan, ilişkinin açılışını yapan şey değildir, aynı zamanda da ilişkinin yarattığı şey -er ya da geç- yüklendiği, hem birleşmeye davet eden arzuyu, hem de öbürü'nün Özne olarak kabulünü bir araya getirme olanağı yaratan, anlamdır. Bu, ayrılıklara, çatışmalara, yaşamın dayattığı çeşitli sınamalara birlikte verilen yanıtın yarattığı ya da yok ettiği bir birliktir. Nasıl ki birey Özne değilse ama basma gelenler dolayımıyla kendini bulabildiği takdirde özneye dönüşürse, insan da bir anda âşık olmaz, zamanla âşığa dönüşür. Ar-zusuz ve karşısındakini kabullenmeden aşk olmaz, ama yaşam öyküsü olmadan, düşmanlığa ve yitime direniş olmadan da aşk olamaz. İşte bu nedenle, özellikle de batı geleneğinde aşk ölümle bir görülür, çünkü gerçekten de yaşamm karşıtıdır, arzunun ötesindedir ve arzuyu, arzulayan Özne'ye dönüştürür -bunu da, o öznenin arzusunu olanaksız kılma pahasına yapar-.

Aşk, Özne'nin ortaya çıktığı yerlerden biridir çünkü ne bilince ne de arzuya, ne "psikoloji"ye, ne de tutkuya indirgenir. Aşk, öznenin, öbürünü kabul ederek kendisini, aynı zamanda hem arzu hem de Özne olarak keşfetme

deneyimi olduğu kadar toplumsal rollerin terk edilmesi ve insanın kendini unutmasıdır da.

Kişiler arası ilişki-

de, tıpkı kolektif ilişkilerde olduğu gibi, özne hiçbir zaman dinlenme, denge durumunda değildir; o sürekli, mesafeyle birleşme, ya da çatışmayla adalet arasında hareket halindedir. Öznenin doğası, ilkesi, bilinci yoktur; hiçbir zaman tam olarak aşılamayan direnişlerden geçerek kendisinin yaratılmasına yönelik eylemdir. Özne ben arzusudur.

Özneyle, kişisel ya da kolektif bağlanma arasmdaki bu gerilim tüm toplumsal tutumlarda mevcuttur. Özne'nin işletmeye bağlanması, kendini giderek artan bir güçle dayatan bir izlektir. Japon modeli olarak adlandırılan, bizzat dilde, Özneye gönderide bulu-nulmamasına dayanan ve Ben'i kendi olarak, aidiyetleri ve hakka-niyetleriyle tanımlayan modelin karşısında mesleki yetkinliğin, kişiye ait bir mesleki tasarıyla örgütün akılcılığının bir araya getirildiğinde daha büyük olduğu fikri oluşur. Bu da, en modern üretim örgütlerinde, Özellikle de, araştırmacıların eğitmenlerin ve klinikçi-lerin aynı zamanda, hem karmaşık bir üretim sistemiyle bütünleşmek hem de kişisel amaçlarla, özellikle de Örgüte değil de "kamu hizmeti"ne, örneğin hastalıkla, cehalet ya da adaletsizlikle mücadeleye bağlanma duygusuyla hareket etmek durumunda oldukları araştırma merkezleri ve hastanelerde daha fazla gözlenir. İşletme ruhu ve ahlakına ilişkin reklam nitelikli söylemlerin karşısında, işletmeye ve bizzat insanın kendisine karşı duyduğu çifte bağlanma fikri, toplumsal rollerle bağlarmı koparmakla, toplumsal ilişkilere ve kollektif etkinliklere bağlanma arasmdaki gerekli bağdaşmaya ilişkin genel izleğin somut ifadesidir.

Özne'ye çağrıyla en zor bağdaştırıldığı sanılan ulusal bağlanmadır, çünkü bireyle o bireyin etkinliklerini düzenleyen kolektif bir varlık, yasalar ya da otoriteler arasmdaki dengesizlik çok büyüktür. Ancak geçmişte sömürgeci olmuş ya da halen olan batılı ülkeler, vatandaşlarını iki deneyim arasmdaki kopukluğu daha iyi hissetmeye zorlar. İnsanların, dilin, manzaranın, çocukluk anılarının içinde büyük bir yer tuttuğu milliyetlerine ilişkin bir iç deneyimleri vardır; ama aynı zamanda da, geçmişte ya da halen sömürgeleştirilmiş olanların da kendilerine dayattıkları bir ben imgesine de sahiptirler. Daha çağdaş terimler kullanacak olursak, Kuzey insanları, aynı zamanda da Güney insanlarının kendilerine geri yolladıkları bir ben imgesidirler. İşte bu nedenle, bizzat sömürgeciler bile, hizmetinde bulundukları yönetime, orduya ya da kiliseye tam bir bağlılık göstermemişlerdir; sömürgeleştirilmiş olanların ilk savunucuları arasmda bu tür insanlar vardır.

Bağlanmaya ve bağlarmı koparmaya duyulan bu iki karşıt eği-

İİrrt arasmda istikrarlı bir denge yoktur; ama dengesiz bir durum olan Özne'nin gerçek varoluşu da en iyi bu dengesizlik içinde gerçekleşir. Özne var olan en güçlü şey, bireyin üstünde ve bilincinin içinde yükselen bir Üstben heykeli değildir; bir yandan en büyük talep, Öte yandan da, olabilecek en kırılgan şeydir.

Etik

Birbirinin karşıtı olan şeyleri, yani kendine dönüş ve toplumsal rollerle bağlarmı koparmakla ve kolektif bir çalışma örgütünde, dönüştürücü eylemle o örgütle bütünleşmeyi bağdaştırmak zor gibidir. Halbuki, öznenin bu iki yüzünü ne pahasına olursa olsun birbirinden ayırmamak gerekir. Terk edilmesi hatta reddedilmesi gereken, öznenin, tarihin anlamıyla ya da ulusun yeniden doğusuyla özdeşleşmesinde aranmasıdır. Büyük davalar uğruna bu özverinin ne denli tehlikelerle dolu olduğunu artık fazlasıyla biliyoruz; otoriter iktidarları hazırlayan ve öbürü'nü yabancıya, düşmana dönüştüren o Özveridir. Bu görüş; teknik ve idari etkinlik geliştikçe, büyük iktisadi ve siyasi örgütlenmelerin hizmetindeki ideolojilerle iyi ruhların protestoları birbirlerine daha çok karşı çıktıkları ölçüde daha bir zorunludur. Bugün, gerekliliğini büyük bir güçle dayatan etik kaygısı bu iki karşıt eğilimle mücadele eder çünkü etik, toplumsal değil, ahlaksal bir ilkenin,

toplumsal etkinilik tarafından yaratılan durumlara uygulanmasıdır. Dinsel esinli ahlakın etki alanı geriledikçe ve aynı zamanda kendi haline bırakılan tekniğin gerçekte, kendi otoritesini bilimsel hakikatin kendine özgü gücüyle karıştırarak akim haklarını kötüye kullanan teknikçi bir iktidara boyun eğdiği daha da görünür bir hal aldıkça etik'in alanı giderek genişler. Etik'i savunanlar iki cephede savaş verirler: Bir yandan, toplumun, dış ticaret, enflasyon ya da cash-floıdvn dengesinden başka bir şey düşünmeyen bir ekonomik işletmeye indirgenmesiy-le, öte yandan da dinsel bir cemaatçiliğe geri dönüşle mücadele halindedirler. Bu da ikili bir eleştirel çözümleme çabası gerektirir: Bir yandan, çalışmayı bir üretim aygıtına, öte yandan da, dinsel düşüncede mevcut Özne imgesini cemaatçi bir ahlak peşinde koşan gerici aramaya indirgememe çabasını.

Kişisel öznenin oluşturulmasıyla toplumsal hareket arasındaki sıkı bağ bu kitabın merkezinde yer alır. Bu da,, bir yandan praxis fikrini, öte yandan da huzurlu vicdan ahlakçılığını yalanlar. Özne, aynı zamanda, hem aygıtlara karşı mücadele, hem de öbürü'nün

özne olarak kabulüyle oluşur; toplumsal hareket, öznenin, mal, şirket ve devlet iktidarına karşı savunulması için yapılan kolektif harekettir. Toplumsal harekete bu geçiş olmazsa, Özne bireysellik İçinde eriyip gitme tehlikesini taşır; toplumsal yaşamda toplumsal olmayan bir eylem ilkesine başvurulmazsa toplumsal hareket fikri, kendini tarihin anlamına uydurma yönündeki yabancılaştırıcı cazibeye kapılır. Toplumsal bağlanması olmayan özne yoktur; öznenin özgürlüğü ve sorumluluğuna doğrudan çağrıda bulunmayan toplumsal hareket de olamaz.

Toplumu merkez alan bir görünün yerini böylece kişisel Öz-ne'nİn çevresinde örgütlenen bir görüye bırakmasının en iyi tezahür ettiği yer eğitime ilişkin fikirlerdir. Bugün eğitimin amacı, hakkaniyet sahibi

yurttaşlar, etkin emekçiler ve çocuklarına karşı görevlerinin bilincinde ana-babalar yetiştirme olarak tanımlandığında hayrete düşüyoruz. Halbuki, eğitimin yapması gereken şeyler kişinin kendine saygısı ve kendini denetlemesi olarak değerlendiriliyor, psikologlar da kendisine "talihli olduğun için basardın" denen bir çocuğun pek az performans gösterdiğini gözlüyorlar. Tabii bu ben saygısının yalnızca performansı değil, bir de çoğunluğun baskılarına, adil olmayan kurallar ya da ayrımcılıklara karşı direnişi de amaçlaması gerekiyor. Ama bir toplumsal harekete bağlanma da, kendi açısından, ancak ben saygısı, erdem üzerine kurulduğu takdirde olumlu bir anlam kazanıyor.

Her ne kadar dinsel deneyim, Hıristiyanlıkta olduğu gibi,bir diriliş ve bağışlama dini biçimine büründüğünde Özneye, bireyin akıl ya da tarih yasalarına tabi kılındığı durumda olduğundan daha yakın bulunsa da, özne, Tanrı, akıl ya da tarih gibi kişisel olmayan bir ilke değildir. Öznelleştirmenin ilerlemesinin, dinsel dilden etik dile geçerek dönüşen roller ve geleneklerin, giderek daha dün-yevileşen bir yorumuyla birlikte yer almasını açıklayan da budur.

«/.Modernlik ne derece mevcutsa, onu (güneşin gökte ayın yerini alması gibi) Öznenin yok oluşuyla özdeşleştiren tasarımlar da o derece ortadan silinir. Özne fikri toplumsal edimci fikrinden ayrılamaz. Edimci, ister bireysel olsun, ister kolektif, akılcılaştırma ve öz-nelleştirmeyi, sistemin ve bu sistemin edimcileri üzerindeki denetiminin bütünleşme mantığına göre Örgütlenme eğilimindeki bir toplumsal roller şebekesine dahil etmek için harekete geçer. Edimci, Kendi'nin, belli statülere tekabül eden rolleri yerine getirmek ya da kendini ben bilincinin içine kapatmak yerine toplumsal alanı, birtakım gerekliliklerden hareketle -ki bunlardan biri olan Öznelleş-tirme, topluma, toplumsal olmayan bir ilkeyi dahil eder- yeniden

oluşturan'ın tam tersidir. Özne olmadan edimci olmaz ama kendisini gerçek toplumsal yaşama katan, kurulu dengeler ve ideolojilere karşı onun adına kavgaya giren edimci olmadan da Özne olmaz. Talcott Parsons eyleme ilişkin geniş bir genel kuram oluşturduğunda, "eylem" olarak adlandırdığı şey modern toplumlarda, akılcılık tarafından yönlendirilen toplumsal bir sistemin işleyişiydi. Klasik toplumbilimin en iddialı entelektüel girişimini oluşturan bu görü, burada sunulan ve daha az radikal biçimde, benim daha

önceki kitaplarımda, Sociologie de l'action (Eylem Toplumbilimi, 1965) ve Produdion de la Societe'de (Toplumun Üretimi, 1973) yer alan yaklaşımdan son derece uzaktır çünkü ancak sistemin iç mantığına karşı eylem olabilir. Eylem bir toplumu dönüştürme, üretme yeteneği Öngörür; o toplum da, tersi bir hareketle kendi kendini yeniden üretme eğilimindedir. Talcot Parsons ve müritlerinin "kurumsala" toplumbilimi modern olma iddiasındadır, çünkü eylemi sistem açısından işlevsel ya da işlevsel olmayan tutumlarla özdeşleş-tirir; ben iki yüzyıldır bir kenarda unutulmuş olan fikirleri yeniden keşfetmek ve yeni bir modernlik görüsüne karmak üzere yorumlamak için, tersine, bu modernizmin eleştiri ve çözülmesinden yola çıkıyorum. Benim görüm, klasik görüden daha dramatiktir; toplumsal yaşama ilişkin bütünsel olmayan ve her zaman çift kutuplu bir görü sunar; buna karşılık, Parsons'un da, en az VVeber ve Durk-heim kadar bağlı olduğu gelenek/modernlik karşıtlığına kuşkuyla yaklaşır ve Hıristiyan düşüncesiyle doğal hukuk düşüncesinde, bugün karşılığını bulmamız gereken birtakım özneye gönderi biçimleri olduğunu kabul eder.

Özneye ilişkin aşkın tasarımlardan kopmamız zordur. Siyasal iktidarın her yerde hazır ve nazır ve her şeye kadir bir hale geldiği yüzyılımızda, ona karşı direnebilecek tek şeyin dinsel inanç, bir tanrıya duyulan inanç olduğunu düşünmek pek çekici gelmiyor mu? Bunun doğuracağı sonuç, en iyi olasılıkla, Paul Ricoeur un tarihi tanrısal bir vaat ve bu vaadin gerçekleşmesi karşısında insanca bir bekleyiş olarak dile getirdiği "Yahudice" bir tarih görüsü olacaktır. Ama etik'i, varlık'ın toplumsal ve bireysel olayların (feno-rnen) üzerinde yer alan hareketsiz bir uğrak olarak, siyasetin üzerinde konumlandırma yönündeki eğilime kuşkuyla yaklaşmamızı salık veren de yine Paul Ricoeur'dür.

Dünyevileşmiş bir dünyada, Öbür dünya'ya davet sesini pek zor duyurur. Özne'nin varlığı, Dünya'yı aydınlatan ve ısıtan Güneş'inkine benzemez; ancak, bireyler ve grupların kurulu iktidarlara, toplumsal düzenin yönetim aygıtları ve teknokratik onaylanmalarına karşı çıkmalar dolayrmıy-320

la hissedilir. Özne değişken ve çeşitlilik içindeki dünyanın üzerinde yer alan bir Tek olmanın çok ötesinde, kendini ancak kırık dökük seslerde, bir an için görünür olan yüzlerde, çağrılarda ve protestolarda gösterir. Mevcudiyeti, ancak, kurulu düzenin tüm parçalanmalarından, özgürlük ve sorumluluğa çağrılarından ayrılarna-yan birlik ve çeşitliliğe ilişkin yorumbilimsel arayış dolayırruyla anlaşılır.

Öznenin ortaya çıkışları bir tarih çerçevesinde düzene sokulabilir mi?

Kısmen evet. Çünkü dünyevileşme ve akılcılaşmanın ilerlemesi gitgide insanı, özneyi, bu dünyada aramaya iter ve onca filozofu cezbetmiş olan Varlık Özlemini giderek daha gerçek dışı kılar. Ama işin temeline bakacak olursak bu sorunun yanıtı hayır olacaktır. Çünkü Özne ancak kısmen keşfedilebilir ve koşullara göre kendini duyuran, çağrısının şu ya da bu bölümüdür; çağrmm kendisine gelince, o da, ancak, ilk önce, özgün olarak tarihsel gerçekliklere yer verildikten Sonra algılanabilir. Öznenin çağrısını, örneğin, sanayi toplumunun işçi hareketinde duymak gerekir ama bu hareket, aynı zamanda da, tarihselci dünyaya aittir ve insanlığm doğal gelişimiyle üretim güçlerinin gelişmesine inanır. Daha somut bir biçimde söylemek gerekirse, istikrarlı bir biçimde, benim çok uzun süreden beri başka bir doğası olduğunu göstermeye çabaladığım sosyalist düşünceyle karışmış

durumdadır. Tarihsel bir çözümlemeye ne denli bağlanılırsa, sosyalist eyleme o denli önem verilir; bizzat kendileri de, tıpkı sosyalizmin sanayi toplumundan çıkmış olması gibi, çağlarını belirleyen tarihsel güçlerden doğan daha eski ya da daha yeni başka hareketlere yalan bir toplumsal hareketi keşfetmek için, işte bu tür yaklaşımlardan uzaklaşmak gerekir.

Özne'nin bir kültür ve bir toplumun Örgütleyici ilkesinin tam tersi, yani örneğin bir dinin, bir felsefenin ya da bir ideolojinin tam tersi olarak tasarımı, böylece en uç noktasına götürülmüş olur. Özne ancak toplumsal bir konumda, bir düzen ya da bir iktidara karşı direniş ya da çağrı konumunda kavranabilir. Özne kurumlar ya da ideolojilerle tanımlanmaz, aynı zamanda hem toplumsal ilişkiler hem ben bilinci, yani Kendiyi oluşturan tüm rollere karşı çıkan Öz-ne/Ben'in olumlanmasında tanımlanır. Eylem, yani durumun dönüşümü, kurulu düzenle araya konulan bu mesafe olmadan, o iktidarın yerini değiştirme olanağı veren bir kaldıraç olmadan

pek zor düşünülebilir. Eğer kişisel özneye çağrı kolektif bir seferberlikle birbirine karıştırılırsa, eskisinden daha da baskıcı yeni bir iktidar gelir, yerleşir. Tersinden bakılacak olursa, eğer Özne'ye çağrı yalnızca bir karşı çıkma olursa, ortaya çıkaracağı, kısa zamanda topluluksal normların ağırlığı altında susturulan ya da iktidar kavgalarıyla parçalanan bir karşı-kültür olacaktır. Özne'ye çağrı bağlanmayla bağlarmı koparmayı, kişisel özgürlükle toplumsal seferberliği bir araya getirir. Birer kitle seferberliği değil, toplumsal olanı değiştirmek üzere toplumsal-olmayana çağrı olan toplumsal hareketlerin yaptığı da budur.

Özne tarihsel midir?

Pek çok yazımda şu ifadeyi kullandım: Özne tarihseldir. Bu ifadenin tarihselci olduğunu ve özneyle tarihin özdeşleşmesi gibi -sanki proletarya, Prusya devleti ya da Fransız Devrimi'nden sonra, Tİn'in gerçekleşmesi, tümelliğin amili olcakmış gibi- bir anlama olanak verdiğini kabul ediyorum. Gerçekte yazdıklarım, özellikle de işçi hareketini konu alan yazılarım okunduğunda, aslında böyle bir yanlış anlamaya gerek olmadığı anlaşılır, çünkü toplumsal hareketleri, her zaman edimci, hatta edimci olma uğruna verdikleri mücadeleyle tanımlanan özneler olarak ele almışımdır. La conscien-ce ouvriere'de (İşçi Bilinci) işçi hareketinin, "proletarya bilinci"ni değil mesleği işçilik olanların "kendini beğenmiş bilinci"ni temel aldığını gösterdim. İşte bu nedenle, bugün de, bir özne olarak tarihi değil de toplumsal hareketleri -belli bir toplumun kültürel eğilimleri, rakipler arasmdaki çatışma ve uzlaşmaların gidişine göre, her zaman değişkenlik gösterebilen toplumsal biçimlerine, o hareketlerin içinden geçerek sahip olurlar- belirtmek için "tarisel özne" deyiminden vazgeçmeyi düşünmüyorum.

Çünkü tarihsel özneyle kişisel özne arasında bir seçim yapmak gerekmez; özne aynı zamanda hem tarihsel hem kişiseldir; hem modernliğin parçalanmış

normlarından hem de her şeyi kendilerini yeniden üretmenin ve güçlendirmenin koşullarına indirgeyen iktidarlardan kurtularak kendini bulmaya çalışan özne, toplumsal konumda /durumda olduğu gibi, kişiye bağlı olmayan konumda ya da bireyin kendi kendisiyle ilişkisinde de tezahür eder. Nasıl ki, günümüzde, kamu yaşamının merkezinde

yeralanların özel yaşama, kültüre ve kimliğe ilişkin sorunlar olduğunu kabul etmemiz gerekiyorsa, tarihsel durumların merkezinde, karşımıza her an çıkması gerekenin kişisel özne, yani Özne olarak birey olduğunu da anlamalıyız.

Varacağımız sonuç her türlü Özne'ye davetin birliği olmalıdır. Dinsel inançla Rimbaud'nun isyanı birbirine, her birinin kilise iktidarı ya da tecimsel yararcılığa olduğundan, daha yakındır. Ve gö-

rünürde dolu dizgin liberalizmle piyasanm erdemlerine duyulan safça güvenin utkulu olduğu Batı'da, ister Tanrı'ya inanan, ister inanmayanlardan kaynaklansın, nereden gelirse gelsin, Öznenin tezahürlerini kabul etmemek ve savunmamak çok saçma olur.

Daha fazla modernliğe doğru ilerleme bizi geçmişten uzaklaştıracağına geçmişi yeniden yorumlar ve sistemlerin ve aygıtların iktidarına karşı o geçmişten bir savunma aracı olarak yararlanır. Entelektüeller, tekrükçi toplumun karşısında, daha çok Varlık özlemine ya da estetik hazza sığınmışlardır ama, akılcı modernlik yaklaşımının eleştirisini aşırıya kaçırıp, o yaklaşımın yerine de hiçbir şey koymamakla, entelektüellerle toplumun edimcilerinin giderek birbirinden daha da çok ayrılmasına yol açan da modern toplumdan bu bile-isteye kopmadır. Söz ettiğimiz ayrılık bir an için entelektüellerin yarattığı etkiye ilişkin bir yanılsamaya yol açmış ama kısa süre sonra o entelektüellerin konumlarının çelişkisi ortaya çıkmıştır. Jean-Paul Sartre'ın sahip olduğu temel önem, düşüncesinin ve yaşamının, entelektüellerin o yüceliği ve çöküşünün tüm evrelerinden geçmiş olmasında yatar. Ben eleştirisiyle toplumsal- eleştiriyi birleştiren bağlı (angaje) bir bireyciliğin yaratıcısı olan Sartre, sömürgecilik karşıü hareketin savunucusu olarak, toplumun ve kendi öz kişiliğinin eleştirisine olumsal bir tarihsel içerik verebilmiştir. Bir özgürlük felsefecisi olarak ileri sürdüğü şudur: "İnsan kendi tasarısından başka bir şey değildir; ancak kendini gerçekleştirdiği takdirde var olur; dolayısıyla edimlerinin bütününden, kendi yaşamından başka hiçbir şey değildir." (L'existentialisme esi un humanis-me, s. 55 -Varoluşçuluk bir hümanizmdir) Ama Pierre

Naville, Sartre'a, o özgürlüğün toplumsal belirlenimcilikler karşısında pek kayıtsız olduğunu gösterir. Gerçekten de Sartre'ı, erkenden, toplumsal belirlenimciliklerin ve egemenliklerin ezici ağırlığını kabul etmeye ve görüsünü burjuva düzeninin tamamen eleştirel bir çözümlemesine indirgemeye iten de bu öznellik, öznenin toplumsal hareket olarak, yani belli bir toplumsal egemenliğe tepki gösteren hareket olarak var olmayışıdır; bu da Sartre'ın, 1953'ten, yani Kruş-çev raporunun ortaya çıkmasından sonra "aşılmaz" olarak yargılanan bir marksizme adeta zincirle bağlanmasma yol açar; o Marksizm, tamamen yok etmese de, ondaki karşı-Ben'ci bireyciliği sınırlar ve yerine, onu terörizmlerin iyice yakınına, toplumsal gerçekliğin ise iyice uzağına götüren tamamen eleştirel bir goşizmi koyar. Bu bir fiyasko ya da bir sapma olarak yargılanmaması gereken bir yaşamın öyküsüdür; Sartre, gönüllü ant içmeye dayalı kolektif eylem yaklaşımının ve atıl-pratik olandan kopuşunun işaret ettiği gi-323

bi Özne kaygısını istikrarlı bir biçimde her zaman taşımıştır. Sonraki kuşağın entelektüelleri, onun eleştirel yöntemine sırt çeviren ve entelektüellerle toplum arasında, bizzat Sartre'ın asla sürüklenmediği, bir kopma yaratan -onun yapmış olduğu siyasal yargı hatalarından çok daha uzun ömürlü olan o olağanüstü etkisini açıklayan da o kopmaya sürüklenmemiş olmasıdır- kendilerini, bir karşı-

modernizmin içine Sartre'dan çok daha fazla hapsetmişlerdir.

Ya sadece eleştirel, ya da devrim-sonrasmm despotik iktidar-larıyla işbirliği halindeki intelligentsia'nın etkisini yitirdiği günümüzde asıl sorun, aynı zamanda hem eleştirisinin kararlılığın, hem de yeni egemenlik biçimleri tarafından her zamankinden daha da mevcut kılınan bir Özne'ye duyduğu güvenin zenginliğiyle yüklü bir modernlik anlayışı yaratmaktır.

Sonuç olarak, Özne'nin bağlanmalarından çok bağlarından kurtulması konusunda daha önemli olan bu ısrar, hemen ciddi bir çekince koymamızı gerektirecek biçimde, devrim sonrası rejimlerinin düşüş ve bireyciliğin yükseliş dönemine tekabül eder. Önce şunun açıkça belirtilmesi gerekir: Özne artık, ne iktidarlara-karşı-bi-rey'le, ne de ilerlemekte-olan-halk'la birbirine karıştırılmıyor; her iki durumda da özne ya tehdit altında ya da

yıkılıyor. Bir yandan, halk adına konuşan ve o halkı yutan bir devlet iktidarı kuran avangardlar; öte yandan da, tüketicilerin tercihlerini en doğrudan biçimde toplumsal mevkiinin belirlediği bir anda özgürlük yanılsaması doğuran tüketim toplumu tarafından tehdit ediliyor ya da yıkılıyor.

Birinci dereceden ama elzem olan bu ilk anımsatmanın ötesinde, en kişisel yöntemlerin kolektif eylemden ayrılamayacağını da belirtmek gerekir. Yapılacak tercih bireysel olanla kolektif olan arasında değil, toplumun üretimiyle tüketimi, özgürlükle toplumsal belirlenimcilikler -ki bunların her ikisi de bireysel tutumlar düzeyinde olduğu kadar kolektif eylem düzeyinde de tezahür eder-arasındadır.

Özne, Ben bilinci değil; hele de toplumsal bir Kendi (şelf) bilinci hiç değildir. Tersine, toplumsal düzenin rolleri, normları ve değerlerinin yarattığı birey imgesiyle bağlarm koparılmasıdır. Bu kopma ancak, amacı Özne'nin özgürlüğü, yöntemi de kurulu düzenle, beklenen tutumlarla ve iktidar mantıklarıyla çatışma olan bir mücadele aracılığıyla oluşur; Öbürü'nün Özne olarak kabulüyle ortaya çıkar. Bu kabul, gerek olumlu biçimde yani aşk ya da dostluk ilişkisiyle, gerekse olumsuz biçimde, yani ister yoksulluk olsun, ister bağımlılık, yabancılaşma ya da baskının, Öbürü'nün

Özne olmasını engelleyen her şeyin reddiyle oluşur. Kendisinin Özne olduğunu söyleyen ve yanı başındaki suskunluk ya da ölüme terk edilmişleri görmeyen kişi ne başkalarını ne de kendisini aldatabilir; davranışları da, içeriden değil, dışarıdan, çıkarlarının ve bu çıkarları savunan ideolojinin ifadesi olarak açıklanmalıdır. Ter-si-sini ele alacak olursak, toplumsal bir hareket asla ne çıkarların savunulmasına ne de iktidarın bir toplumsal grup tarafından ele geçirilmesine indirgenebilir. O her zaman kişisel özgürlüğün hizmetindedir ve Fransız Devrimi'nin şiarı

olan "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik"i kendi adına talep edebilir. Özne'nin özgürlüğüyle kolektif kurtuluş/özgürleşme mücadelelerinin bu sıkı ve istikrarlı birliği bugün her zamankinden daha iyi algılanabilir çünkü dünya üzerinde yalnızca despotizmlerle piyasanın, mutlak iktidarla dev

"tıkınma"nın yüzyüze kaldığı bir yer görünümü sunmaktadır. Öyle ki, Özne'nin özgürlüğü ve sorumluluğunu talep edenlerle toplumsal hareketlerin yeniden doğmasına çalışanlar doğal olarak birbiriyle karşılaşacaktır.

Umut

Birey içinde Özne'nin varlığı, aynı zamanda, hem bireyin toplumsal düzenle araşma bir mesafe koyması, hem de yaşanmış dolaysız deneyim olarak algılanmalıdır. Dinsel metinler bu mevcut olmayan varlık üzerine tanıklıklarla doludur; yazın da, çoğu zaman, bu deneyimi yeniden oluşturmaya çalışır. Örneğin Bernanos'un yapıtlarında, özellikle de Malraux'nunkiyle birlikte yüzyılımızın Fransız düşüncesine egemen olan yapıtta, yani Claudel'in Le Soulier de satirimde (Saten Ayakkabı) karşımıza çıkan budur. Claudel'in yapıtında, etki altma girmekten çok aşılmanın cazibesine kapılan olanaksız aşk, asla dünyadan vazgeçme anlamını taşımaz, tersine, serüvenlerinde de, bayağılığında da, Tanrı'nın nuru altında yaşar.

Bu dil, Tann'ya gönderide bulunmayan diğer dillerden hiç de uzak değildir.

Özne'ye inananlarla yalnızca çıkara ve toplumsal normlara inananlar arasındaki mesafe, biri Tann'ya İnanan diğeri ise İnanmayan iki Özne imgesi arasındaki mesafeden çok daha fazladır. Tüm biçimleriyle Özne'nin varlığı, herkesin beklentileriyle, içinde buluduğu durumun sunduğu olanaklar arasındaki dengeden doğan tatmine tanıklık eder. Tatmin fikri, pek çok kişi kendisini mutlulukla özdeşleştirdiğinde bile, bireyin topluma tabi olmasından ayrı tutulamaz. Büyük olasılıkla Ansikîopedi'nin "Toplum"

caddesini yazmış olan Diderot'nun açıkça ifade ettiği budur: "İnsan toplumunun tüm düzeni şu genel ve basit ilkeye dayanır: Mutlu olmak istiyorum". Tecimsel tüketimler alanının yaygınlaştığı günümüz toplumunun, fun moralitiy'den bile söz ederken haz sözcüğüyle daha iyi

ifade ettiği budur. Bu haz zevki özgürleştiricidir -çünkü hiçbir şey, büyük ilkelere tüneyen ve aynı zamanda da boğucu bir topluluk adına otoriter bütünleşmeyi dayatan bir pürita-nizm kadar karmaşık değildir- ama bireyciliği kendi cirolarının ölçeğinde Ölçmeye yatkın olan tüccarların çıkarlarıyla da fazlaca uyumludur.

Özne deneyimi bireyi dünya dışmda da konumlandırmaz. Öbür Dünya'dan ya da bizzat toplumsal olandan gelen bir anlamın içinde eriyip gitmeyle dile germez.

Araya mesafe koyma, uzaklaşma ama aynı zamanda da sahip olma beklentisi olan umutla bir arada yer alır. Sevincin olanaksız değil de zor olan mutluluğa doğru somut hareketidir; umut sevinçle mutluluğu birleştirir, daha doğrusu güçlerini bir hareketle bir haz arasında yönlendirir.

Modernlik umuttan ayn tutulamaz. Bu umut, akıl ve akim ka-zanımlarına ilişkin, kurtuluş/özgürleşme hareketlerine, her özgür bireyin giderek daha çok Özne olarak yaşama yeteneğine ilişkin umuttur. Geleneksel toplumlar, akılcı boyutlarında bile, düzene tabi olma ya da arzunun ve bireyselliğin silinmesine ilişkin ahlaklara çağrıda bulunurlar. Selamet dinleri de düşüş fikrinin egemenliğin-dedir; bunlar dahilinde Özne kendini ancak suçluluk, günah bilinci aracılığıyla keşfeder; lütuf ve insanlığın kurtuluşuna/selamete çağrı bu bilinçten doğar ve günahkâr, ancak Kurtarıcı'yla özdeşleşmesi sayesinde, hem inanç hem akıl aracılığıyla, Yaradan'a katıldığını keşfeder. Modern bilinç, aldığı biçimlerin çeşitliliği, hatta karşıtlıklarının ötesinde, insanın ve suçluluğu bertaraf etme mücadelesinin içinde konumlandırdığı umutun doğrulanmasıdır. Bu, bağrında, kurtulma/Özgürleşme umudunun birçok kez, paranın ya da gücün iktidarı tarafından çabucacık kullanılan basit bir tüketme arzusuna dönüştüğü tehlikeli bir girişimdir. Ama hiçbir şey suçluluğun yerine umudu, dolayısıyla da feragatin yerine özgürleşmeyi koyma yönündeki bu yaşamsal çabayı sınırlandıramaz. Egemen olanlar ve egemenlik altındakiler, her biri kendi tarzında, bu umuda toplumsal bir biçim verir: Egemen olanlar, enerji ve arzu olarak, gereksinim olarak bireye çağrıda bulunur; egemenlik altındakiler ise bireyi, ancak elinden kurtarmak istedikleri baskı ve engellemeler aracılığıyla kavrar. Ama her ikisi de, eylemin, bir özgürleşme gücüne sahip olmakla birlikte, aynı zamanda da bir Ben yaratımı olduğuna

inanırlar. Kimi zaman bu genel görü iyimserlik doludur ve yapıtlarda, bir de aklın gücüne duyulan çok kuvvetli bir güvende teces-süm eder; kimi zaman, tersine, etkilerini denetim altına alamadığı egemenlik biçimlerine karşı korunmayı geri çekilmede bulur. Ama modern umudun aydmlık yüzüyle gölgeli yüzü birbirinden asla ayrılamaz çünkü algılanan ya da umut edilen bir aydmlık olmadıkça eylemin hiç bir anlamı kalmaz; gölge olmadığında da öğle vakti kıpırtısız kalır ve hiç bir şey mükemmel düzeni bozamaz. Geleneksel toplumlarda eylemi sınırlandıran tecrit olma, cehalet ve bağımlılıktır; modern toplumlarda ise, aşırı hareketlilik (ajitasyon), kargaşaların çokluğu, tüm tüketim, mallarının tüketimidir. Her iki tarafta da, eylem-olmayan'ın, umut-olmayan'm uzamı çok geniştir. Ama, suçluluk ve lütuf üzerine kurulu eylemle, özgürlük ve umut üzerine kurulu eylemi karşıolumlayan, yokluğun içi boşalmış za-manıyla, bolluğun hızlanmış zamanını karşıolumlayandan daha önemli değildir.

Gelenek dünyasıyla modernlik dünyası arasında yer alan bir ara dönem boyunca, insanlar "yaratan" rolü yaptılar; bu onlara Tanrı'nın etkisinin dışında kendilerini kanıtlama ve hâlâ, anlaşılabilir bir dünya yaratmış olan Tanrı'nın bir vergisi olarak gördükleri akıllarını kullanarak ona öykünme olanağım verdi.

İnsan, Tanrı'ya dönüşme yolunda öyle uğraş verdi ki, kendi öz iktidarı karşısmda gözü kamaştı ve ilk başlardaki kahramanlık yerini, görünürdeki vasatlığı giderek artan sayıda birey ve toplumsal kategoriyi harekete geçirme ve zenginleştirmesiyle karşılanan bir tüketim talebine bırakana kadar, kendi yapıtlarıyla özdeşleşti. Dolayısıyla, şimdi, yalnızca hareketin değil, kendisiyle arasına koyduğu mesafenin de, yalnızca ilerlemenin değil, özgürlüğün de mucidi olan modern insan, kitle toplumunun kaygan toprağında yok olmamak için, kendine geri dönmek zorundadır. İnsanlar, nasıl ki bir zamanlar, aydınlığın yalnızca, dünyanın düzeninin ve Tanrı'nın niyetlerinin simgesi olan yıldızlardan geldiği bir gecede, birbirlerini gözden kaybetmişlerse, şimdi de aynı biçimde topyekûn totalitarizme bağlandıkları bir yüzyılın işte bu sorular ve kendine dönüşle son bulduğuna tanık oluyorlar.

Özne'ye geri dönüş... Yalnızca düzenin reddi değil, aynı zamanda da, ben arzusu, bireyin kendi yaşamından sorumlu olma arzusu -ki bu, aynı zamanda, hem rollerden kopmayı hem de, herkesin özgürlüğünün gerçekleşebileceği merkezi bir boşluğun çevresinde Örgütlenecek bir dünyanın yeniden kurulma çabasını içerir-da olan Özne'ye... Özne fikriyle bireycilik arasındaki mesafe, 327

yeni bir topluluğa, bütünleştirici değerler üzerine kurulu bir topluca ilişkin ütopya'ya dayalı arayışla arasındaki mesafeyle aynıdır. Bu fikir, dünya insanı olmaktan çok dünya içindeki insana -bu insan, tıpkı türün üremesini aşk ilişkileri ve aileye dönüştürdüğü, tikel bir topluma aidiyetinde farklı toplum ve kültürlere giriş yolunu bulduğu gibi, toplumsal yaşamını da özel yaşama dönüştürür- çağrıda bulunur. Öyle uzun süre bütünleşmeye, özdeşleşmeye, kendimizi feda etmeye ve içimizde mevcut olan en kişisel şeyleri bastırmaya davet edildik ki, bizi ilk kendine çeken, böylesine kolayca silikleşmemizi sağlayan bir tüketim bireyciliği oldu. Ama özne olma talebi de, aynı biçimde, sürekli mevcuttur. Ve toplumsal düzenin tüm egemenlik stratejilerine karşı kendini savunabilecek tek o olduğundan da, diğerlerinden daha güçlüdür.

Bu talep, ilk bakışta, kişisel yaşamın, bir bireysel öykünün pe-şindeymiş

izlenimi verir. Başarılı bir yaşam, anlamı olan, yani ister özel yaşama ait olsun ister kamu yaşamına, büyük bir tasarının oluşturulmasından gerçekleştirilmesine doğru ilerleyen, bir anlatı çerçevesinde yeniden üretilebilen bir yaşam değil midir? Ama kişi fikrine daha uygun düşen bu imge, yararlı olmaktan çok tehlikelidir, çünkü edimciyle sistem, bireyle tarih arasındaki ilişki hayalini, o mutlaka kurtulmamız gereken hayali yeniden devreye sokar. Öz-ne'yi ortaya çıkaran, bir yaşamın birliği, Kendinin oluşturulması değil, zorunlulukların aşılması, özgürlüğe çağrı, bireysel bir yaşam aracılığıyla modernliğin birbirinden ayrılmış parçalarını yapıştırmaya çağrıdır.

Ben'in çözülmesi, Özne'nin, Kendinin gizli cazibesine kapılmasını engeller.

BOLUM IV

Gölge ve ışık

Özne 'nin iki yüzü

Özne yalnızca dayatılan rollerle bağlarını koparma, onlarla arasına mesafe koyma, tercih etme ve girişimde bulunma istenci midir? Eğer öyle olsaydı, dünyanın değişim ilkesi olan akla verilen farklı bir isimden başka bir şey olmazdı. Bir anlamda modern toplumun hükümdarı olurdu. Ama Özne'nin savunulması o öznenin özgürlüğünün etkin bir biçimde ileri sürülmesine indirgenemez; aynı zamanda da üretim aygıtları ve idarenin iktidarına direnen şeyi de destek alır.

Özne, bir ruh olduğu kadar, bir bedendir de; bir tasarı olduğu kadar, bir bellektir, kökenlerdir... Tüm toplumsal hareketlerde ortaya çıkan budur. İşçi hareketi toplumsal kurtuluş hareketidir, ama bunun öncesinde işçi özerkliğinin, bir mesleğin, bir kent ya da bir bölgenin savunulmasıdır. Ulusal hareketler kendi kaderini tayin hakkı ve bağımsızlık için olduğu kadar, bir toprağm, bir tarihin, bir dil ve bir kültürün savunulması için de mücadele verirler. 1981'de Polonya'da Dayamşma'nm (Solidarinosc) ilk çabalarından biri, komünist rejim tarafmdan yasaklanan ya da gizlenen tarihe ait Önemli olay ya da kahramanların anıtlarının dikilmesiydi. Sovyetler Birliği'nde, ilk kopmalar, çoğu zaman, rejimle doğrudan bir çatışmaya girme gücünü dinsel inançlarında bulan insanlardan geldi; bu, Sakharov'un eleştirel düşüncesinin önemini azaltmaz ama özgürlük uğruna verilen büyük mücadelelerin her zaman için birbirini tamamlayan iki yüzü olduğunu anımsatır. Bu iki yüzden biri eleştirel akla çağn, ikincisi ise manevi inançların ve kültürel ya da toplumsal aidiyetlerin mutlak bir iktidara direnişidir. Özne, toplumsal sistemin kendisine verdiği rollerden, aynı zamanda hem

kökeninde ve inancında var olan bir topluluktan medet umarak, hem de bir "ben kaygısı" ve kişisel özgürlük arayışı aracılığıyla sıyrılır.

Modern tin, özellikle geleneksel düzeni sarsmakla ilgilendiğinde, akıl ve bireysel özgürlük birbiriyle bağlantı kurmuş izlenimi verir ancak miras edinilmiş düzen yerini üretimin örgütlenmesine ve işletme aygıtlarına bıraktıkça, bu bağlantı bozulur, Özne'nin iki yüzü, savunmaya dayalı yüzüyle kurtarıcı yüzü, yani topluluğa çağrıyla kişisel özgürlüğe çağrı güç kazanır.

Modernleşme artık yalnızca içe dönük olmadığından, yalnızca bilim ve tekniklere uygulanan aklın özgün çalışması tarafmdan değil de "özgürlük düşmanlarına, toplumun ve kültürün değişmesi karşısındaki engellere karşı bir toplumsal ve kültürel seferberlik tarafmdan üretildiğinde, gelecek geçmişle oluşturulur ve geleceğe doğru her ilerleme, aynı zamanda da az ya da çok söylencesel kökenlere bir geri dönüş biçiminde yaşanır. Sömürgeler ya da egemenlik altmdaki ülkelerin, ağırlığı altında ezildikleri iktidarla özdeşleştirilen bir akılcılıktan çekinmeleri normal değil midir? Tarihleri ve kültürlerini, kendisini modernlik ve akılla özdeşleşleşüren ve aynı zamanda da kendi tikel çıkarlarına tekabül eden örgütlenme ve düşünce biçimlerini evrensel olarak değerlendiren hegemonyacı bir iktidarın karşıtı olarak görmemeleri beklenebilir mi?

Ama nasıl ki insanın soyut bir evrensellikle yetinmesi olanaksızsa, farklılığa ve kendisini diğer toplumlar ve kültürlerle ancak uzaklaşma, red ya da saldırı ilişkilerine sahip olarak tanımlayan bir topluluğa yapılan çağrıların tehlikeleri de apaçıktır. Söz konusu olan, ister bireyler, ister uluslar olsun, ilk Önce, zorunlu bir biçimde şöyle bir sonuca varırız: Para ve iktidarm oluşturduğu genel güçlere karşı, Özne'nin var olmasına olanak tanıyan, akla yapılan evren-selci çağrıyla tikel bir kimliğin savunulması arasındaki bileşim biçimlerinden yalnızca bazılarıdır. Onların kopmasıyla birlikte Özne yıkılır; akla çağrıda bulunan ekonomist ve teknikçi mantık da, topluluğa ve kendisinin ayrıcalıklı emanetçisi olduğu değerlere yapılan siyasal ya da dinsel çağrılar da Özne'yi yıkar. Bu karşıt güçlerin girebileceği bileşim biçimlerini araştırmadan önce, siyaset dünyasında olduğu gibi düşünce dünyasmda da uzlaşmaya olanak bırakmaksızın birbiriyle çatışan ve çatışmaları Özne'nin oluşumunu bırakmaksızın kılabilen bu iki karşıt konumu da, aynı kararlılıkla, saf dışı bırakmak gerekir.

Aydınlanma felsefesi, insanın doğasına inanmıştı; özellikle de Voltaire, bu doğanın ilerleme sayesindeki dönüşümünü değil,

açımlanmasını anlamaya çalışıyor, Montesquieu ise yasaların ruhunu ortaya çıkarmak için uğraş veriyordu. Tarihselcilik bu evrensel-cilikten, giderek daha derin bir biçimde, kopma sonucunu doğurdu. Değişim yollarının çoğulluğuna da, siyasal sistemler ya da toplumun tasarım sistemlerine de gitgide daha duyarlı bir hale geldik. Bu, modernliğe ilişkin herhangi bir genel tanımı tamamen terk etmemize değil, genel amaçlarla tikel yöntemleri ve gerek bireylerin gerek ulusların o amaçlara ulaşmak ve biçim vermek için yararlandıkları farklı öyküleri asla birbirinden ayırmamamıza neden olur. îşte bu nedenle, Aydınlanma filozofu ve Leibniz'in müridi olan Herder'in ilerleme bilgisiyle halkların ruhuna ilişkin bilgiyi (Volk-geist) bağdaştırmasmdan bu yana, akılla ulus artık birbirinin karşıtı olarak görülmez.

Ulus, Özne'nin kolektif bir sureti olabilir. Aynı zamanda, hem Özgür kurumlar çerçevesinde birlikte yaşama istenci, hem de kol-lektif bir bellek tarafından tanımlandığı zaman bu durumdadır. Özgür tercih ve krala karşı ulusal egemenliğin devrimci biçimde savunulmasına dayanan Fransa'ya ait bir ulus yaklaşımıyla, yazgı-sal bir topluluk (Schicksalsgemeinschaft) biçiminde görülen Almanya'ya özgü bir ulus yaklaşımını karşıolumlamak alışkanlık haline gelmiştir.

Hiçbir şey bu karşıtlık kadar yapay, hatta tehlikeli değildir. Tehlikeli olmasının nedeni, o kolektif istencin rahatlıkla, herkese, ulus adına -özellikle de ulus savaş halindeyken- kendi İstençlerini dayatan birkaç kişinin mutlak iktidarma indirgenebilir olmasıdır. Yapaylığına gelince, bu da, Fransız ulusal bilincini en güçlü biçimde savunanların, yani Michelet, Renan, Peguy, General de Ga-ulle'ün, ülkelerinin fiziksel ve tarihsel

kişiliğini, yani kurumları kadar beden ve ruhunu da, ülke kadar Cumhuriyet'i de çok güçlü bir biçimde hissetmiş

olmalarmdan kaynaklanır. Bu kişiler haklıydı çünkü Özne, her zaman, hem özgürlük hem tarih, hem tasarı hem bellektir. Bireysel ya da kolektif, salt bir tasan olsaydı, yapıtlarıyla bir görülür ve o yapıtlarla birlikte yok olur giderdi; yalnızca bellek olsa, topluluğa dönüşür ve geleneğin emanetçilerine boyun eğmek zorunda kalırdı.

Ulusa yeni katılanlarla bütünleşmedeki zorluk ve önem buradan kaynaklanır.

Çünkü, bunların, yalnızca, toplumsal bütünleşme, kültürel asimilasyon ve tabiyet değiştirmeyle, yurttaşların normları, yaşam tarzları ve haklarını edinmeleri yetmez; kendi mevcudiyetlerinin de dönüşümüne katkıda bulunacağı bir belleğe katılmaları da gerekir. İçlerinde kendilerine yer olmayan bir belleği kazanmalarını dayatmak da, gerçek bir içerikten yoksun bir çoğul-kültürcülükle yetinmek de aynı derecede yanlıştır. Kolektif belleğin canlı olması, yani yeni gelenlere, değişmeyen ve milliyetçi bir mitolojiye dönüşen bir tarih dersi vermektense bütünleştirici rolünü oynayabilmesi için kendini sürekli dönüştürmesi gerekir.

Aydınlanma'dan gelen modernist gelenek, çoğu zaman fikirlerin, insanların ve malların özgür dolaşımı adına kendisini ulusal ruha yabancı görmek istemiştir.

Fazlasıyla açık seçik bir biçimde egemen uluslara bağlı olan o evrenselcilikle, kimi zaman uç bir biçime, ırkçılığa bürünen savunmacı bir milliyetçilik arasında giderek daha şiddetli çatışmaları doğuran da bu olmuştur. Pierre-Andre Taguieff (en az, karşı çıktığı ırkçılık kadar saldırgan olan) evrensel-ciliğe yönelik bir karşı-ırkçılığın tehlikelerini çok doğru bir biçimde eleştirmiştir. Ulusal biçim tüm dünyada böylesine önem kazanmışsa, bunun nedeni kolektif bir Özne'nin, yani özgür bir kolektif istençle tarihsel bir belleğin birliğinin dışında bireysel bir Özne'nin olmamasıdır. Ve kişisel öznenin kendini kanıtlaması, ulusal kimliğin ya da tüm toplumsal aidiyetlerin baskılarına karşı olduğunda bile, bu iki Öğeyi en iyi biçimde bağdaştıran uluslarda görülür. Nedeni, gerek bölgelere ya da etnik gruplara ayrılması, gerekse bir iç savaş tarafından parçalanması olsun,

ulusal topluluğun olmadığı yerde demokrasi yoktur. Sivil toplumun devletten kurtulabilmesi ve bireylerin bu toplum içinde kişisel özgürlüklerini elde edebilecek güçte olması için ulusun varolması gerekir. İster kolektif ister bireysel olsun, özne birbirinden ayrılmaz biçimde hem ruh hem bedendir; ancak aşırı dar bir modernlik yaklaşımı modernliği bedene karşı tinle, geçmişe karşı gelecekle özdeşleştirmiştir. Halbuki modernlik bedenle tinin geçmişle geleceğin bütünleşmesiyle oluşur.

Belleğin dönüşü

İster iktisadi bir gelişmenin, ya da hızlı toplumsal değişimlerin, ister gitgide daha seferber edici siyasetlerin bir sonucu olsun, modern toplumların kendi varoluşları üzerindeki etkileri ne denli güçlüyse, egemen olanlarla egemenlik altındakiler arasındaki ilişki o denli tersine döner. Modernliğe girmekte olan toplumlarda tiers etat etkinliğiyle, üstün gruplar ise kendilerine miras kalan ya da iktisadi olmayan, askeri ya da dinsel işlevlerine bağlı ayncalıklarıyla tanımlanıyordu. En modernleşmiş ülkelerde ise, tersine, yöneticiler ya şirket sahibi ya da özel veya kamu kesiminde yönetici olarak, yönetilenler ise giderek bir emekçi olarak değil, daha çok doğal, ti-332

kel ya da kolektif nitelikleriyle, yani bir yandan bireysel kişilikleri, öte yandan da kültürel bir topluluğa, etnik bir gruba ya da bir cinsiyete (gender) aidiyetleriyle tanımlanıyorlar. Toplumun, bireylerin yaşamına örgütlü müdahalelerinin oluşturduğu alan giderek genişliyor ve en özel olan şey de, sonuçta kamu yaşamma katılmış oluyor. Önceleri efendi ya da krala olan minnet, sonra da mesleki etkinlikle sınırlı olan toplumsal ilişki ve çatışmalar tüketime doğru, yani kültür ve kişiliğin oluşturduğu bütüne doğru yayılıyor. Bu, toplumsal ilişki ve çatışmaların giderek sınırlı alanlara indirgendiği yolundaki çok yaygm görüşe doğrudan doğruya ters düşen bir sonuçtur. Bununla birlikte, her iki fikir birbirinin karşıtı değildir. Modernlik, VVeber'in söylemiş olduğu gibi, çeşitli toplumsal etkinliklerin artan

farklılaşmasıyla tanımlanır ama aynı zamanda karar merkezlerinin bireyler ve grupların yaşanmış deneyimi üzerindeki etkisini de beraberinde getirir. Bizler, gitgide, tamamen modernliğin içine doğru sürükleniyor, dolayısıyla da toplumsal örgütlenmenin tüm veçhelerini dönüştüren bir modernleşmeyi yönetenlerin karar ve iktidarına daha bağımlı oluyoruz.

Görünüşte çelişkili olan durum da buradan kaynaklanıyor: Yaptığıyla (achievement) tanımlanan bir toplumda, aktarılan (ascri-bed) statüler hiçbir zaman bu kadar önem kazanmamıştır. Bu fikir, akılcılık olarak görülen modernlik imgesine bağlı kalanlara, özellikle de, ister radikal ister ılımlı olsun, asıl amacı, kadının özgürleşmesi, yani fırsat eşitliği için gerekli olduğundan dolayı her tür kadına ait doğanın reddi olan liberal feministlere ters düşer. Ama bu akımın başarıları, gerek kadın hareketinin içinde, gerekse kamu yasanımda, farklılıklarına bağlı kalan kadınların giderek artan mevcudiyetini gözlerden saklayamaz; Kadınların, gerek toplumda, gerek kültür alanındaki durum ve eylemi üzerine yapılan araştırmaların ortaya serdiği budur. Aynı biçimde, yaş grupları da, kamusal, siyasal ya da kültürel yaşamda -elbette, gençler ve yaşlıların çeşitli gelir ve eğitim gruplarmda konumlanamayacağı gibi bir anlam içermeyen-giderek artan bir rol oynar. Son olarak da şunu belirtelim: Üçüncü Dünya'nın dünya siyaset sahnesine girişiyle birlikte giderek etnik, ulusal ya da dinsel gönderilerin arttığını kabul etmemek mümkün değildir; geçmişte, daha çok, kapitalizmin, işçi smıfı ve sosyalizmin sözü edilirken, şimdi adı geçen Araplar, eskiden Sovyetler Birliği'ne bağımlı olan uluslar ya da İslam, bir de, örneğin, Basklar ve İrlandahlar'dır. Bu saptama, topluluklara, yaş ve cinsiyet kategorilerine ya da etnik kökene geri dönüşün taşıdığı tehlikelere ilişkin yakıcı soruya bir yanıt getirmez, ama o sorunun

artık ortadan kalkmaya yazılı olan geçmişin bir kalıntısı olarak değerlendirilmesini engeller. Akılcılığın yanılsaması Aydınlanma'nın, aile, ulus, din tarafından ayakta tutulan gölgeleri, hatta karanlığı kovacağı yönündeydi. Bizim yaşadığımız modernlik ise bundan oldukça farklı: Biz, hem ruhumuz, hem bedenimizle, hem aklımız, hem de belleğimizle, hepsiyle birlikte modernliğe giriyoruz. Modern toplumların kamu alanı, toplumsal ve siyasal gerçekliklerin Öylesine dışına taşan kaygıları benimsemiş görünüyor ki, o toplumsal ve siyasal gerçeklikler eskiye oranla

daha az belirleyiciymiş izlenimi veriyor. Bu kaygıların en önemlileri de, bir yandan cinselliğe, Öbür yandan çevreye ilişkindir.

Cinsellik izleği kadın ya da erkeklik durumuna ilişkin olan İz-lekle karıştırılmamalıdır; bu da, İngiliz dilinin gender ile sex arasında yaptığı ayrımı doğrular. Freud'un, daha önce de söylediğimiz gibi, burada Nietzche'ninkine yakın olan düşüncesi, Ben'i akıl tarafından aydınlatılan istenç, bireyin kendi kendini yönetmesi olarak gören klasik imgeyle tamamen iplerini koparmıştır ve din, özellikle de Vahiyle gelen dinler, kutsal olanı ayrı tutarken, cinsellik konusundaki modern yaklaşım, sözün alanına, kutsal olanı, toplumsal olanın Öte'sini, daha doğrusu Beri'sini soktu.

Çevre kaygısı, çevreci partilerin giderek artan Önemi gibi olgular fikirlerin ve duyarlılıkların tersyüz oluşuna daha da görkemli bir biçimde işaret ederler. Çoğu zaman çevreciler modernliğe karşı olarak görülür; sanki en modern toplumlar, "havalanma"larını başarıyla tamamladıktan sonra, en azından çevreyi yıkan büyümenin yerine istikrar ve dengeyi koymak, buna karşılık modernliğe geç-girenler, bugün en zengin ve en güçlü ülkeler tarafından izlenmiş

olan kadar yıkıcı bir modernleşme tarzına öykünmekten çekinmek zorundaymış gibi.

Ama bu ifade, çoğu zaman, pek çok insanın çevreci ya da ekolojist kampanyalara katılma nedenlerine tekabül etse bile, yapay kalır. Çünkü, ekolojinin, daha da geniş çapta ele alındığında biyolojinin birbiriyle yakınlaştırdığı iki şeyi, yani doğa ve insanın eylemini birbirinin karşıtı olarak sunar. İlk modernlik bunları karşıolumlamış ve insanın doğaya egemenliğine övgüler yağdırmıştır.

Bugün, eğilim, tersine, bilimsel kökenli ekolojistlerle birlikte, insanın, içinde konumlandığı sistemin tüm bölümleri üzerindeki dönüştürücü eyleminin gitgide daha çeşitli ve uzak olan sonuçlarını dikkate alması gerektiği yönündedir. İnsanlar yaratıcı yeteneklerini kanıtladıkça, bu yeteneklerin sınırları ve koşullarını daha iyi bilir, kültürü de, doğanın bastırılması ya da yıkılması olarak değil o doğanın yorumlanması ve dönüştürülmesi olarak tanımlar.

Bireysel deneyim açısından geçerli olan, kolektif deneyim açısından da (özellikle de iktisadi düzeyde) geçerlidir.

Modernliğin, evrensel olanın tikel olan karşısındaki utkusu olarak tanımı artık geçmişe ait olmalıdır. Modernliğin yaratılmasında saygm bir rol oynayan ülkeler kendilerini evrenselcüiğin şu ya da bu biçimiyle özdeşleştirme eğilimi gösterdiler. Bu Fransa ve İngiltere açısından olduğu gibi, daha yakın bir geçmişte ABD açısından da doğruydu ve o ülkelerin sömürgeci eğilimlerini güçlendirmeye katkıda bulundu. Fransa, kendisini, bir ulusla evrensel kapsamlı ilkeler arasmdaki doğrudan iletişimin özel bir uğrağı olan Fransız Devrimi'yle özdeşleştirmekle bu kanaate çok güçlü bir siyasal biçim verdi. Günümüzde, bu inancın nedenleri ve gücünü anlamamız gerekse bile, yapaylığı ve ideolojik niteliğini görmemek de olanaksızdır. VVeber'in Protestanlıkla kapitalizmin bağıntılarına ilişkin denemesinin etkisi, geniş çapta, Aydmlanma'nın dinsel inançların yıkıntıları üzerinde yükseldiğini düşünen klasik yaklaşımı yalanlamasıyla açıklanır; Herder'den bu yana Alman düşüncesi de, çoğu zaman, modernlik arayışını tarihin marjinal bir role mahkûm ettiği izlenimi veren bir kültür ve bir halkın savunmasıyla bağdaştırmaya çalıştı. Ne evrenselliği tekelinde bulundurduğunu sanan iddialar, ne de mutlak bir özgünlük ve diğerleriyle asla aşılmayacak farklılık talepleri başarıya ulaşmak zorundadır.

Akılcılaş-tırma, aynı zamanda hem talep edilen özgürlükten, hem de kendini kanıtlayan kişisel ve kolektif tarihten oluşan bir öznenin ortaya çıkmasına bağlıdır. Yahudilerin etkisi, özellikle de bundan kaynaklanır. Bazıları kendilerini nüfus çerçevesinde temellendiriyor, bazıları ise aşırı bir Ortodoksluğa kapanıp kalıyorsa da, Yahudilerin büyük bölümü, düşüncenin, bilim ve sanatın evrenselliğini çok canlı bir kimlik bilinci ve bir tarihsel bellekle bağdaştırır.

Kimliğin tuzakları

Kültürel bir geleneğin bu şekilde savunulması, yalnızca dış ülkelerden gelen bir tehdite karşı çıkması ve belli bir toplumsal düzene bağlüığıyla tanımlanan bir kimlik iddiasından çok uzaktır. Bu türden bir iddia, tersine, kendilerini evrenselle özdeşleştirmeye eğilimli olan egemen gruplardan çok egemenlik altında olanlarda karşımıza çıkar. Kendilerini tehdit altında hissedenler, bireysel ya da kolektif yükselme çabaları başarısızlıkla sonuçlanmış olanlar, dışarıdan gelmiş bir kültür ya da ekonomik çıkarların istilasına uğra-diklaımı hissedenler, yaratıcısı olmaktan çok emanetçisi oldukları aktarılmış

bir kimliğin içinde taşlaşıp kalırlar. Ama bu kimlik iddiası yapaydır. Nasıl ki yoksul ülkelerin işçileri, içine girdikleri toplumda köklerinden koparılmayı, yoksul olmayı, sömürülmeyi, ve dışlanmayı kabul etmek zorunda kalsalar da, kendilerine daha yüksek iş ve ücret sağlayacak ülkelere doğru göçüyorlarsa, egemenlik altmda olanlar da egemen olan dünyanın cazibesine kapılırlar. Kimlik talebi, egemenlik altındaki ülkelerin halk kitlelerinden değil, daha çok siyasal yönetici ve ideologlarından gelir. En kalabalık kategorilerin çıkarlarını savunmaktan çok küçük gören milliyetçi siyasetleri doğrular; bu siyasetler, çoğu zaman askerileşmiş bir devletin -ki bu devlet, özerk eylem yeteneğini yitiren veya kalabalığa ya da kitleye dönüşen bir toplumun yerini alır- her şeye kadir oluşunu gözlerden saklar. Karşı-gelişme, ya bu devletleşmiş ve askerileşmiş

biçime girer ya da çok farklı bir biçim alarak, siyasal ya da dinsel ağırlıklı bir halkçılığa bürünür. Halkçılık, ulusal bilinç olmadığı gibi, ulusal gelişme istenci de değildir; modernleşme amaçlarını toplumsal ve kültürel bütünleşmeye bağımlı kılar; bu da, modernliğin reddi anlamına gelmez ama, tüm modernleşme süreçleri geçmişle kopma ve bir şeyleri ödünç alma sonucunu doğuracağından ötürü, o modernliği ya zorlaştırır ya da sınırlandırır. Halkçılığa can veren, her zaman, bir yeniden doğuş ya da köklere dönüş fikridir; mutlaka kurucu bir mitos'a dayanan halkçılık, ne ilerlemeye, ne de kültürün ekonomiye bağımlılığına inanır.

Güles Kepel La Revanche de Dieu'de (Tanrı'nın İntikamı), iki tür İslamcılaşmanın birbiriyle hem karşıt hem de tamamlayıcılığını daha ayrıntılı bir biçimde göstermiştir. Bunlardan ilki, yukarıdan İs-

lamcılaşmadır: Humeyni iktidarıyla birlikte İran'da galip gelmiş ama Seyyid Katab'm müridlerinin girişimlerine karşın Sünni gelenekten gelen ülkelerde başarısız kalmıştır; diğeri ise, en güçlü aracı Hindistan'dan gelen tebliğ olan ve en önemli ifadesini Cezayir'deki Ulusal Selamet Cephesi'nde bulan, aşağıdan İslamcılaşmadır. Bu İslamcılaşma, özellikle de petrol ülkelerinde, büyük ölçüde kaynakların antidemokratik bir siyasal aygıtın elinde yoğunlaşmasından ötürü, çok yetersiz bir toplumsal bütünleşmeyle birlikte yer a-lan hızlı bir ekonomik modernleşmeye dayanmıştır. Bunun tam tersine, aynı zamanda, hem modernleşmenin aşırılıkları, hem de halk hareketleri tarafından sınırları aşılan bir yeni-gelenekçiliğe indirgenemez. Fahrad Khosrowkhavar, İran'da, 1979'da Şah'ın devrilişinin, hem Tahran'ın güneyindeki yoksul ve köklerinden koparılmış

kitlelerin, hem de modernleştirici gençliğin bir arada yer aldığı 336

devrimci bir hareketin utkusu olduğuna işaret eder. Bu, çarşı burjuvazisinin, Musaddık'm devrilişiyle iktidardan indirildiği ve oldukça kısa bir zamanda din adamlarının değil de Şah'a karşı siyasal mücadeleye katılan (neredeyse tek dini yönetici olan) Humey-ni'nin yönetimi altına giren bir ülkede, kendine destek bulamayan bir kurtuluş hareketidir. Dolayısıyla dinsel yeni-cemaatçilik, teokratik bir diktatörlüğün oluşumuna destek görevi görmezden önce savunmaya yönelik evresini oluşturduğu toplumsal bir hareketten ayrılamaz. Köklerinden koparılmış ve proleterleşmiş kitlelerle, mesleki perspektiften yoksun öğrencilerin ittifakı, yobazlık, toplu-luksal güçlenme, hatta İslamcı bir siyasal seferberlik türünden kar-şı-modern bir tepki doğurur. Başka örneklerde olduğu gibi, burada da, dinsel olanın dönüşü, toplumsal bütünleşmenin başarısızlığıy-la, büyüme ürünlerinin yaygınlaşması ve milliyetçi devlet tarafından bastırılan "ilerlemeci" siyasal güçlerin güçsüzlüğüyle birleşmesinin bir sonucudur. Bu kültürel ya da siyasal hareketler bireyciliğin tüm biçimleriyle mücadeleye yol açar. Ama, bu hareketlerin ve onlara dayanan rejimlerin temsil ettiği kapanma ve otoriter kültürel denetim niteliğini gizlemek ne denli tehlikeliyse, bunların

karşısına, yalnızca akılcı bir toplumsal ve kültürel model çıkarmakla yetinmek de o derece olanaksızdır; çünkü bu türden akılcı bir model, gayet güçlü bir biçimde, dışarıdan gelen bir modernleşmenin izini taşıyan toplumların bütünlüğünün bozulmasma katkıda bulunan egemenlik ilişkileriyle bir arada yer alır.

XX. yüzyılın sonunda, dünya bu farklı güçler arasında parçalanmış gibidir: Bir yanda, öznel, araçsal akıl en zengin olanları, güce olduğu kadar arzuya da ait olan bir mantığın içine kapatır; öte yanda, savunmaya yönelik kimliğe davet, egemenlik altındaki ya da yoksul ulusları felce uğratır. Etkileri, her iki yanda da, yıkıcı olan ve aşağılanmış yoksullarla, küçük gören ya da paternalist zenginler arasmda yok olmayan çelişkiler doğuran bu kopma karşısında nasıl memnuniyet duyulabilir ki? Piyasa ekonomisinin utkusu ve planlı ekonomilerin yıkılmasıyla birlikte kapitalizmle sosyalizmin çatışmasının son bulduğu ve bu utkunun, böylece, büyük çatışmalar ve büyük tarihsel tercihler çağının kapandığmı düşünenler tarafından alkışlandığı bir anda, teknikle din, Tönnies'm geçen yüzyılın sonunda toplumla topluluk olarak adlandırdığı -toplum akılcılıkla, topluluk ise toplumsal örgütlenme biçimleriyle özdeşleşen değerlerin savunmasıyla bir görülerek- şey arasmda toplumsal ve siyasal olduğu kadar kültürel de olan, çok daha derin bir çatışma patlak vermektedir.

Ama akücılaştırmayı, fazla basit bir biçimde, topluluğun karşı-t! olarak görmemek gerekir, çünkü topluluğun dinsel olarak savunulması, kişisel özgürlük iddiasını asla tamamen ayrı tutamayacağımız kolektif bir Özne'nin kültürel olarak savunulmasının en uç biçiminden başka bir şey değildir. Yine aynı biçimde, bu savunma, ancak çok uç durumlarda, bir modernleşme istencinin tamamen karşıtı olabilir. Teknikle din arasındaki doğrudan çatışma çok daha önemli başka bir şeyi, akılcılaşmayla Özne'nin iki yüzünün, yani kişisel özgürlük ve topluluğun, birbirine bağımlı olduğunu gözlerden saklamamalıdır. Öyle ki, tıpkı özgürlükle topluluk, toplumsal sistemle kişisel ya da kolektif Özne arasındaki çatışma gibi, teknikle din arasındaki bu çatışma da halen mevcutsa, ikisinden birinin ötekine galip gelmesini dilemek çok tehlikeli olur. Yalnızca akılcı-

laşmış bir toplum Özne'yi yıkar, özgürlüğünü bozarak piyasada tüketicilere sunulan tercihlere indirger; topluluksal bir toplum da kendi kendisini

soluksuz bırakır, teokratik ya da milliyetçi bir despotluğa dönüşür; kendini tümüyle öznelleşmeye veren bir toplumun ne ekonomik ne de ahlaksal tutarlılığı kalır.

Teknikle din arasındaki çatışmanın bize sunduğu en yararlı şey, bu birbirinin tamamen karışıtı iki örgütlenme tarzı arasındaki uzlaşmanın, ancak özgürlük anlamını taşıyan ve ne kendisini boğucu bir toplumsallaşmaya karşı koruyan akılcılaştırmadan, ne de istenilen biçim verilen bir tüketici durumuna indirgenmemesi için gerekli güvenceleri sunan kültürel kökenlerden ayrı tutulamayacak olan Özne'den geleceği fikridir. Özne'nin iki yüzü, yine Özne'nin yıkımının -yani toplumsal düzen, üretilen ya da aktarılan düzen, tekniğin ya da dinin düzeni uğruna yıkımının- birbirinin karşıü ama her biri de aynı derecede tehlikeli olan iki yöntemine karşı direnebilmek için her zaman birleşmelidir.

Kapitalist modernleşme tarafından öylesine paldır küldür yıkılan şeyin yeniden doğuşuna yapılan çağrıdan, büyük bir rahatlıkla, kültürel tikelciliğe ve o tikelciliği savunan siyasal iktidarın otoritarizmine geçen kimliğe çağrıların karmaşıklığı, çevre'nin korunmasına ilişkin hareketlerde de karşımıza çıkar.

Burada da, insanı, edimcilerin niyetlerine yabancı yasalara göre işleyen bir sistemin parçası olarak, yalnızca dışarıdan görerek, Özne'yi saf dışı bırakma eğilimi pek cazip görünür. Ama bu yeni doğalcılığın doğru eleştirisi, insanı yapıtlarıyla özdeşleştirmeyi reddeden ve büyümenin zorlamaları ve sınırlarını kabul ederek, bize miras kalan ve dünyanın ne ötesinde ne merkezinde yer alıp, bir yandan yapıtları tarafından özgürleştirilir ve güçlenirken, öte yandan da yine o ya-338

pıtların tehdidinde olan Özne'nin keşfini hazırlayan "ilerlemeci" tarih felsefelerini tartışma konusu yapan hareketlerin olumlu niteliğini de gizlememelidir. Siyasal ekoloji, büyümeye duyulan genel bir düşmanlığın

kurduğu tuzaklara düşmediği takdirde, işçi hareketinin, özellikle de sosyalist düşüncenin bağlı olduğu bir tarihsel-ciliğin aşılması için önemli bir katkıda bulunur. Bu akımın fikirleri, çok mantıklı olarak, kamuoyunun, bilimsel bilgi düzeyi ortalamanın üstünde olan bir kesimi tarafından savunulur. Çünkü akla çağrı aşın bir toplulukçuluk ve çevrecilik tehlikesine karşı direnme olanağı veriyorsa da, sunduğu daha da önemli olanak özgürlük-Özne'yle, aynı zamanda da doğal bir ortama ait olduğunun bilincinde olan topluluk-Özne'nin ilintilendirilmesidir.

Gerçekten de akılcılığı, topluluğun zorlamalarına karşı özgürlük ruhunun en elzem müttefiki olarak görmek gerekir. Akılla özgürlük birbirlerine tamamen bağımlı değildir çünkü Özne, akim eleştirel ve araçsal yapıtına indirgenemez, ama eleştirel aklın toplu-luksal bir dondurulma karşısında kişisel özgürlüğü koruduğu da doğrudur. Batılı olarak nitelenenler, komünist dünya ve Üçüncü Dünya'daki toplumsal ve ulusal kurtuluş hareketlerinin sonrasmda yer alan, çoğu zaman totaliter despotlukların karşıtı olarak, teknik etkinliği (kendisi de, keyfiliğe, kayırmacılığa, yolsuzluklar ve hizipçiliğe karşı en iyi korunmayı oluşturan) piyasa ekonomisine dayanan kendi toplumlarının açık toplum olma niteliğini göstermekte haklıdırlar. Bu savunmaya dayalı özgürlük yaklaşımı aşırı derecede sınırlıdır, ama aynı zamanda, bir yana atılmayacak ve paldır küldür eleştirilmeyecek kadar da değerlidir.

Din ve modernlik

Hıristiyanlıkla modernlik arasındaki ilişkiler, Özellikle Fransa'da ve Katolik geleneğinin egemen olduğu ülkelerde, çok kaba bir ideolojik tasarımla sınırlı kalmıştır. Din, geçmişti, karanlıktı; modernlik, akim aydınlanmasının, inançların akıldışılığı karşısındaki utkusuy-du. Kırsal kesimde dünya çoğu zaman, değişimden çok süreklilikten yana olan ve -özellikle de kadınların desteğini alan- Kilise'nin, kentin ve ilerlemenin cazibesinin tereddüte soktuğu tinlerin üzerindeki denetimini sürdürmeye çalıştığı dar bir evren oluşturmuyor muydu? Bu karikatürleştirici görü, aslında geleneksel Fransa'yla yükselmekte olan orta sınıflar ve işçi sınıfının mücadelesi olan dinci-laik çatışmasıyla daha da güçlendi. Bu türden bir tablo

tartışılmaz gerçeklikleri destek alır, ama o gerçeklikleri kötü yorumlar: Kırsal ağırlıklı -ve kentsel ağırlıklı- toplumların ekonomik ve kültürel dönüşümlere karşı direnişinin, tıpkı mülkiyet ya da toplumsal örgütlenme biçimlerini olduğu gibi inançları da destek aldığını söylemek; dinin, doğası gereği, bir muhafaza rolü oynadığını ve bunun tersine, Aydınlanma ruhunun toplumsal katılımın yaygınlaşmasına her zaman daha eğilimli olduğunu iddia etmekten daha doğrudur.

Modernliği kutsal olandan akılcı olana geçiş olarak tanımlayan bu basitleştirici evrimcilikle bağlarımızı koparmalıyız. Bilmem, modernliğin özneyle doğa arasındaki denklik ilişkilerinin kopması biçiminde tanımlanması gerektiğinin altmı bir kez daha çizmem gerekir mi? Gündelik deneyimin içine giren kutsal bir dünya imgesi karşı-moderndir, ama Logos ya da akılcı bir Büyük Mimar tarafından yaratılmış bir dünya düzeni imgesi de, öznenin -Augustinus "iç insan" derdi-dünyasıyla nesnelerin dünyası arasındaki ikiciliğe dayanan Descartes sonrası düşüncesinden daha çok, evreni dinsel olarak tasarlayan görüşlere yakındır.

Modernliğe girmekle, din parçalanır ama bileşenleri yok olmaz. Özne, kutsal olmaktan ya da Akıl biçiminde tanımlanmaktan çıkarak insani, kişisel bir hal alır, bireyin ya da grubun kendisiyle belli bir ilişkisine dönüşür.

Bu kitabın ana izleğini oluşturan şeye burada yeniden değinmeyeceğim; buna karşılık, dinsel mirasm modern toplumda ayakta kalmasının, olumlu ya da olumsuz biçimlerini belirtmemiz gerekir. Burada olumlu olarak adlandırdığım dünyevi olanla ruhani olan arasındaki ayrımı ayakta tutan inanç ve tutumlardır. Bu, tarihçilerin ve tanrıbilimcilerin, görev ahlakından çok uzak bir inanç (kanaat) ahlakı geliştirmiş olan Yahudilikte, İslam'da ya da Budizm hatta Konfiçyus'çulukta da var olduğunu söyledikleri, Hıristiyanlığın temel bir veçhesidir. Olumsuz olarak nitelediklerimse, tersine, toplumsal olanı kutsallaştırarari inanç ve kurumlardır.

Batı dünyasmda, toplumsal yaşamın ortak değerlere, özellikle de dinsel gönderilere dayanması gerektiğini ileri süren fikir hâlâ gücünü korur. Bu fikir, İncil'in Anayasa'nın temeli olarak kabul edildiği ve Robert Bellah gibi bir toplumbilimcinin bu ülkedeki toplumsal normların dinsel temelinin altmı çizdiği, ABD'de Özel bir güce sahiptir. Bu durum, ABD'de siyasal

kültürün Batı Avrupa ülkelerinin XFX. yüzyılın milliyetçiliğinden daha fazla etkilenen siyasal kültüründen çok XVIII. yüzyıl ve o yüzyılın yaradancıkğına yalan olduğunu anımsatır.

Akılla dini bağdaştıran, dolayısıyla da normallik ve sapmayı, 340

hem toplumsal hem de dinsel tasarımlar üzerinde temellendirerek karşıolumlayan bu modernleştirici ahlakçılığın karşısında tam anlamıyla karşıtı bir konum yer alır: İstila biçiminde yaşanan modernleşmenin tehditi altındaki bir topluluğu savunan konum. Hıristiyan halkları, kendilerini Türk istilasına karşı korudular, Polonya, Prusya'nın ya da Rusya'nın egemenliğine karşı kimliğini ayakta tutabilmek için Katolik kilisesiyle özdeşleşti, özellikle de "modern zamanlar"m başlarından itibaren görece bir bağımlılık ve azgelişmişliğin içine düşen Müslüman dünyasının bir bölümü, "merkezi" güçlerin egemenliğindeki dünya çapmda bir mal ve fikir pazarı modeline sömürgeciliktekini andırır şekilde dahil edilmemek için hem toplumsal ve entelektüel, hem de dinsel bir gelenekten medet umuyor. Bu da bizi dünyevi olanla ruhani olanın aşın biçimde öz-deşleştirilmesine ve dinin, modernliği, bir savunma ya da saldırı istencinin hizmetine sunulan tekniklere indirgeyen, özellikle de siyasal bir güce dönüşmesine götürür. "İrtica" yalnız laikler tarafından değil, İslam inancına çağrının İslamcılıkla mücadelenin en iyi yöntemi olduğunu düşünenler tarafından da eleştirildi.

Son olarak da şunu belirtelim: Kişisel öznenin, modernleştirici ahlakın ve yeni-toplulukçuluğun oluşumunun yanı sıra, dinle modernlik arasındaki ayrılığın sınırlı ve bizi modern bir kamu yaşamının karşıtı olan Özele ait bir dinin gelişmesine götüren bir biçimi de vardır. Gerek Katolik, gerek Protestan, yani genelde Hıristiyan geleneğinde tarikatlerin gelişimi bu şekilde açıklanabilir.

Teknisyenler, meslek sahipleri ya da memurlar, atölyeleri ya da bürolarındaki yaşamlarının yanı sıra, resmi kilise kurumlarının dışında ya da kıyısında kolektif bir dinsel deneyim yaşarlar. Birlikte dua eder ya da kutsal ruhun dönüşünü beklerler. Bu tutum, bir yandan, güçlü biçimde kurumlandırılmış olan ve çoğunlukla siyasal iktidara bağlı bulunan Kilise'lerin ayakta tuttuğu insani dünyayla tanrısal dünyanın birliğini

parçaladığından dolayı modern, öte yandan, sınırlı bir düzeyde, topluluksal deneyimin tümelliğine ve kutsal olanın doğrudan varlığına yeniden kavuşmak istediğinden dolayı da karşı-moderndir.

Böylece, açıkça dinsel olan bir yeni-cemaatçilikten kişisel Öznenin dinsel-olmayan, din-sonrası doğrulanmasına değin, modernleştirici ahlakçılık ve dinsel yaşamın özeHeştirilmesine kadar dinden yola çıkan bir kültür biçimleri kümesi kurulur. Bu da dinle modernlik arasındaki kaba bir karşıtlıktan çok uzak bir sonuçtur.

Ahlakçılığın, ABD kadar modernleşmiş bir ülkede önemli bir yer tutmasının dayattığı gibi, her türden evrimci tasanmı saf dışı

bırakmak gerekir. Modern bir toplumun özelliği, bir inançlar ve ^eğerler sistemiyle özdeşleştirilmesinden sıyrılıp, aynı zamanda hem modernleşmeden ve dünyevileşmeden yana inançlar hem de kendisine direnen birtakım başka inançlar üretmesi değil midir? En modern toplum, dine karşı en kayıtsız, kutsal olan'dan en çok kurtulmuş toplum değil, dinsel dünyanın kopuşunu, öznenin doğrulanmasının ve kişisel ya da kolektif kimliklerin yıkımına karşı direnişlerinin geUşİmini en iyi sürdürendir.

Totalitarizm tehlikesi

Modernleşmenin akim uygulanımı olarak kavrandığı ülkeler yalnızca en merkezi konumda olanlardır. Akim ilerlemesini, modernleştirici merkezi bir istençle özdeşleştiren İngilizlerin, Amerikalıların ve daha da güçlü bir biçimde Fransızların, çeşitli biçimlerde, düşündükleri buydu. Bu ülkelerin filozoflarının XVIII, yüzyılda Prusya ve Rusya'daki aydm despotlara danışmanlık yapmasmı ve Devrim sonrası Fransız devletinin akılla özdeşleşip, nüfusun büyük bir bölümünü -ilk olarak da memurları-evrenselci misyonuna İnandırmayı başarmış

olmasını açıklayan da budur.

Ama başka yerlerde, merkezde değil de kenarlarda, modernliğin işleyişiyle modernleşme güçlerinin bu özdeşliği inandırıcı olamazdı ve modernleşmede -her ne kadar modernleşme, aynı zamanda da hep ekonomik bağlamda tanımlanmış olsa bile-asıl merkezi rolü, ulusal bağımsızlık, ulusal dilin savunulması ya da yeniden doğuşu gibi akılcı-olmayan, siyasal ya da kültürel güçler oynadı. Yalnızca Japonya ve İtalya'da değil, aynı zamanda, günümüzün birkaç Önemli örneğini vermek gerekirse, Türkiye'de, Meksika, Hindistan ya da İsrail'de de utkuya ulaşan bu ulusal modernleşmenin ilk ve en önemli beşiği Almanya'ydı. Bu ulusal ve kültürel seferberliğin, bizzat kendisi, tehlikeli değildir; gerçekte, modernleşmenin tam anlamıyla içten gelmediği her yerde elzemdir. Ama, bu içten gelen modernleşmenin koşullarını yaratacağma, modernleşmenin siyasal seferberliğin basit bir aracma dönüştüğü bir rejimin kucağma da düşebilir.

Bismarck ve İmparator Meici, devlet eli ve ulusal bilincin seferberliği aracılığıyla modern ekonomi ve toplumlar yarattılar ama, Almanya ve İtalya'da faşist bir halkçılıkla birleşen, toplumun askerileşmesi olgusu da yine bu tür ülkelerde ortaya çıktı. Faşizmin karşıtı olarak yalnızca merkez ülkelerin demokrasisini görmek tehlikelidir, çünkü tek meşruluğun

içten gelen modernleşmeye ve o modernleşmenin edimcileri arasındaki özgür ilişkilere ait olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, modernleşmenin çok büyük iç ve dış engellerle karşılaştığı kenar ülkelere bırakacağımız tek yol, Leninizm, faşizm ya da otoriter rejimin çeşitli biçimleri olacaktır.

Milliyetçi gelişmenin tüm biçimleri totalitarizme indirgenemez. Bir gelişme tarzını karşı-gelişme'ye çeviren nedenleri incelemek gerekir. Milliyetçi modernleşmeler örneğinde, en büyük tehlike, devletle toplum arasındaki mesafe arttığmda ortaya çıkar. Bu da, iki tür kopmayı birbirinden ayırmamızı gerekir: Ya toplum, bunalım ve kokuşmuşluğa karşı ayaklanır

ve kendisini, kısa zamanda, kurumları mahkûm edecek otoriter liderleri ortaya çıkaran bir halkçılığın içine atar; ya da tersine, merkezi iktidar ekonomik, siyasal ve askeri kaynakları çok büyük çapta kendisinde yoğunlaştırmıştır ve henüz pek az seferber olan, parçalanmış, ait olduğu yöresel, ailevi ya da kabilesel şebekelerin kıskacındaki bir topluma kendi istencini dayatır. İkincisinden çok birinci örnekte, çıkarların ve kanaatlerin çoğulluğunun, dolayısıyla da bu çıkar ve kanaatlerin uzlaşma ya da sınırlı çatışmasının yerini tek bir siyasal istenç alır.

Seferberlik, yani bizzat modernleşme, ne denli kuvvetliyse, devlet de, yalnızca despotik olmaktan çıkıp totaliter bir nitelik kazanır. XX. yüzyıl, her şeyden önce tüm gezegenimizin harekete geçtiği yüzyıl, geleneksel toplumların modernleşme ve ayağa kalkma süreçlerinin dünyaya yayıldığı yüzyıldır.

Totalitarizm ancak, güçlü bir modernleşme hareketinin peşinden sürüklenen, sanayileşme, kentleşme ve kitle iletişimi tarafından harekete geçirilen uluslarda kendini gösterir. Kişisel özgürlüğe de, kültürel geleneklere, ya da harta dinsel geleneklere -bu gelenekler bir devlet İktidarıyla Özdeşleşmemişse-verdiğinden fazla yer vermez. Çünkü totalitarizm ne dinsel ne de teknikçidir; devletin mutlak iktidarını toplumsal edimcilerin ve kültürün özerk eyleminin yerine koyar, sivil toplumu yutar. Teknik ve bilim devletin emrine girer; birey ise, ailevi, yerel ya da dinsel çevresinden koparılır ve devletin -ister laik olsun ister dinsel- hizmetine girmek üzere seferber edilir. Yıkılan yalnızca kişisel Özgürlük değildir; kültürel aidiyetler de aynı derecede yıkıma uğrar.

Totalitarizm toplumu yıkar, onu bir "kalabalık"a, bir şefin sözü ve buyruklarma boyun eğen bir kitleye indirger. Şefin bu utkusu topluluğun ve o topluluğun tehdit altındaki kimliğini modernleşme istenciyle birleştirir. Totalitarizm, yüksek bir üretim yeteneğinin çevresinde örgütlenen toplumsal ilişkilerin şebeke ağı olarak toplumu yıkar ve yerine kolektif bir gücün hizmetindeki bir kimliğin seferberliğini koyar. Geçmişle geleceğin bileşimi şimdiyi ezer ve kolektif tercihlerin tar-kşıldığı kamu alanını ortadan kaldırır.

Sadece topluluğa davet yeni-muhafazakâr bir despotizm üretir; iradeci modernleşmenin vardığı yer otoritarizmdir; topluluksal savunmayla otoriter

modernleşmenin birliği totalitarizmi doğurur. Yeni bölgelerin modern ekonomi ve topluma girişine eşlik eden tarihteki büyük ulusal -toplumsal olmaktan çok ulusal- hareketlerin her biri içinde totaliter bir rejimi taşımış ve çoğu zaman da onun kucağına düşmüştür. Orta Avrupa'nın modern ekonomiye girişine eşlik eden milliyetlerin hareketi ve eski imparatorlukların çözülmesi otoriter milliyetçilik ve faşizmle sonuçlandı. İşçi hareketinin eyleminden çok eski rejimin bunalımının bir sonucu olan Rus devrimi, Lenin'den Stalin ve Mao'ya kadar XX. yüzyılın en büyük siyasal gücü olduğunu ortaya koyan komünist totalitarizmi doğurdu. Daha yakın bir geçmişte, Üçüncü Dünya'daki ulusal kurtuluş hareketleri, daha gelenekçi despotizmler ya da süper güçlere bağımlı kokuşmuş rejimlerle aym zamanda, kolektif kimliğin yitimi ve dışarıdan gelen ürün ve geleneklerin içeri sokulmasıyla özdeşleştirilen bir modernleşmeye karşı ulusal ve dinsel bir birlik gücüne çağrıda bulunan topluluksal totalitarizmleri doğurdu. Dayatılan bir modernleşmenin reddinin en güçlü durumda olduğu bu son örnekte bile, söz konusu olan, Suudi Arabistan'da kendini koruyan ve geleneksel toplumsal örgütlenme biçimlerinin korunmasına dayanan muhafazakâr bir despotizm değil, tersine modernleşmeyle, kişisel özgürlüğün olduğu kadar geleneğin de düşmanı olan milliyetçiliğin sıkı ilişkisidir.

Komünizm, devrimci modernleştirici devletin en iddialı ve en yıkıcı biçimini oluşturmuştur. Eski rejimlerin yıkımına bilim ve tarih yasaları adına girişti.

Jakobenlerin Terör'ü, iç ve dış savaşa öyle sıkı sıkıya bağlıydı ki istikrar kazanamadı ve öz-yıkımına direnemedi. Tarihsel gelişme amacına değil de, yalnızca, düzen ve saydamlığa ilişkin siyasal bir amaca sahip olduğundan temizlik takıntısını ve sapmalara karşı mücadelesini sınırlayamadı. Komünist rejimler de çoğu kez aynı güçlüklerle aynı iç bunalımlarla karşılaştılar ama kendilerini modernleşme fikriyle sıkı sıkıya bağlı tutarak uzun süre iktidarda kalabildiler. Onyıllar boyunca, Sovyet rejimi, kendisini genel sanayileşme çizgisiyle tanımladı ve etkisi, dünyanın her yanında, eğitim, kamu sağlığı, üretim ve hatta, Sovyetler Birliği özelinde, uzayın keşfi gibi bilimsel ve askeri girişimlerdeki başarılarına bağlı kaldı. Komünizmin Batılı entelektüeller, özellikle

de bilim adamlarına çekici germesinin nedeni bilimsel bilgi ve Aydınlanma ruhuna sürekli ve istikrarlı biçimde gönderide buluruna-siydi. Komünist rejimler, yönetici hiziplerin kavgalarına karşı du-rabilmişse, bunun nedeni, kendilerini otokratik ve baskıcı tekno-bürokrasilere dönüştürebilmiş olmalarıdır. Ama bu modernleştirici devlet de bizzat modernizm fikrinin yaşadığı bunalım ve çözülme biçimlerinin aynılarım yaşayacaktı. Tüketime davet, dolayısıyla Ba-tı'ya hayranlık, devletin etkisinden kurtulmaya çalışan girişim ruhu, özel yaşamın, Özellikle de dinsel ruhun direnişi... Bunların tümü onyıllar boyunca, Polonya'da, 1980'de, Sovyet sistemi dahilinde bir oyun değil de Sovyet modelinin tamamen karşıtı bir model oluşturan tümel bir toplumsal hareket, Dayanışma (Solidarinosc), ortaya çıkana kadar, komünist modele saldırıp duran güçlerdi.

Daya-nışma'mn ortaya çıkmasından sonra, on yıl bile geçmeden, içinde oluşan felç, hal takat bırakmayan askeri ve siyasal yayılmacılığı ve Batı'nm teknolojik ve ekonomik ilerlemelerini izlemekteki güçsüzlüğü tarafından susturulan Sovyet sistemi devriliyor ve o sistemin simgesi olan Berlin Duvarı yıkılıyordu.

Ama burada üzerinde durulması gereken kötü modernleşmiş ekonomiler ve toplumların bunalımı değil, Üçüncü Dünya'da, yerini giderek milliyetçi modellere bırakan devrimci modelin tükenişidir. Devrim fikri, yani ekonomik modernleşmeyle toplumsal dönüşümlerin ittifakı, yerini, modernliğe karşı, kimi zaman geleneksel olan ama daha çok oluşturulan ya da yeniden oluşturulan bir kimliğin savunulmasına bıraktı. Özellikle de İslamcı entelektüeller gelenek karşıtıdırlar; İslamın reforma uğramış öğeleridirler ama, aynı zamanda da, tekniklerinden yararlansalar bile, modernleşmeye karşı görünürler. Yabancıların egemenliğine ve denetlenemeyen bir modernleşmenin yarattığı toplumsal kopmalara karşı

her yerde topluluk ruhunun yaniden doğduğu görülür. Nasıl ki toplumsal totalitarizm, yani komünizm, nazizmin temsil ettiği milliyetçi totalitarizme karşı çıkmışsa, o toplumsal totalitarizmden sonra da kültürel bir totalitarizm gelir. Modernleşme fikri yerini gelenek, vahiyle gelen yasaya geri dönüş, Özellikle de, temel ilkesi kadınların moder-nist Özgürleşmesinin reddi olan, dünyevileşmenin reddi fikrine bırakır.

Topluluğa çağrıya yanıt veren, yalnızca siyasal örgütlenme biçimlerinin çoğunlukla arkaik olduğu, yani ulusal bir katılım sağlayamayacak durumda bulunan ya da Nasır tarafından başlatılan, sonra da Suriye ve Irak'taki Baas'ın düşman kardeşleri tarafından yeniden ele alman aydm despotizmine yakm olan İslam dünyası

değildir. Aynı çağrı, Latin Amerika'da da, gerek kurtuluşun Katolik tanrıbilimcilerinin desteği, gerekse topluluğun savunulmasıyla denetlenen bir modernleşmeyi birleştiren Papa Jean-Paul H'ye kitlesel bir destek biçiminde, devrimci tezahürlere bürünür. Komü-nizm-sonrası çağma girmiş olan Orta ve Doğu Avrupa'da da bir sosyal-demokrasi hülyası ya da Latin Amerika'nın yirmili yılların bunalımından önce yaşamış olduğu bir nasyonal-popülizm (milli-yetçi-halkçılık) kisvesine bürünebilir.

Yüzyılımızda, dünyanın her yerindeki entelektüellerin önemli bir görevi de, gelişme için gerekli olan ulusal seferberlikle totalitarizm tehlikesi arasındaki sınırı kabul etmek olmuştur. Kimileri totalitarizm karşıtı mücadeleye aklıselim ve cesaretle katıldıysa da, çoğu zaman bunu yapamadılar. Hitler rejiminin canlılığı karşısında gözü kamaşanlar pek çoktu, Stalin ve ardıllarında bir halk devriminin mirasçılarını ya da Hitler karşıtı savaşm kahramanlarını görenlerin sayısı bundan daha da fazlaydı. Sayüarı büsbütün fazla olanlar ise, Humeyni rejiminde yalnızca bir ulusal kurtuluş hareketini ya da Saddam Hüseyin'in militarizminde yalnızca Arap dünyasının intikamının ifadesini görenlerdi.

Bunlar, demokrasi fikrinin doğal olmak şöyle dursun, tehditler arttığında ya da istila olanakları mevcut olduğunda totalitarizme dönüşebilecek bir milliyetçilik ve bir. halkçılığın cazibesine karşı mücadele etmek için bir düşünce ve eylem çabası gerektirdiğini gösteren dramatik/elim yanlışlardır.

Totalitarizm yüzyılımızın en vahim toplumsal hastalığıdır; işte bu nedenle özneye çağrı bugün sesini böylesine güçlü bir biçimde duyurur. Totaliter bir rejim bireyleri kendi düzenine öylesine kaba bir biçimde tabi kılar ki, pek çokları, artık kendilerine büyüme ya da toplumsal eşitlik gibi "toplumsal"

amaçlar bulamadıklarından, doğrudan ve elim bir biçimde insana, insan haklarına saygıya çağrıda bulunurlar. Kimileri bu amacı pek belirsiz ve ahlakçı-laştırı bulur; ama bunun nedeni o kişilerin, yaşamları boyunca en büyük felaketlere, yani bastırılma, yabancıların işgaline boyun eğme, özgürlüğün yitimi gibi felaketlere karşı korunmuş olmalarıdır. İki yüzyü süren ilerlemecilik ve tarihselciliğe son veren ve bugün bizi, çoğu zaman yurttaşa karşı insanı savunmaya iten totalitarizm deneyimidir.

Ama araçsal akılcılığın ve topluluk ruhunun giderek birbirinden daha uzağa sürüklenmesine de izin veremeyiz. Çözümlememizi, birbirlerinden ayrılmalarının en uç biçimlerine değin götür-düysek bunun nedeni, düşünülenle yaşanan, araçlarla değerler ay-346

rımma sınırlar getirecek olan yeni bir modernlik çözümlemesine gereksinim duyulmasıdır.

Ahlakçılık

Totalitarizm tehlikesi bizi ahlakçılığın tuzağına düşürebilir. Bu tuzak, Ozne'yi ancak onu toplumdan tamamen kopararak savunma biçiminde zuhur eder. Bu, modern dönemde onca hasara yol açan sapmanın tam tersi bir başka sapmadır. Özgürlük için verilmesi gereken mücadele adma, geçmiştekinden daha beter baskı ve tutsaklıkları kabul ettikten, ayrıcalıklardan kurtulmak için mutlak bir iktidarı dayattıktan sonra modern toplum, Öyle soyut bir insan hakları savunuculuğunun içine dalar ki, somut rakipler/düşmanlar gösteremez, gerçek mücadelelerin yerine kamuoyu kampanyalarını koyar, özellikle de, Ügililerin etkin katılımmm yerine, en zengin ülkelerin parası ve medyalarının, dayanılmaz olduğunu zanneden, baskısını geçirir.

Bu çoğu zaman boş, kimi zaman zararlı bir eylemdir; boğazına kadar tüketime batmış olan ve böylece, dağıttığı dolar ve şarkıların kendisini, rahatını bozacak patlamalardan koruyacağı umuduyla ucuza biraz vicdan satın alan bir orta sınıfın yaşamını değiştirmez. Bu charity business'm davası bizzat insani yardım örgütleri tarafından yapılmıştır. En vahimi de, dünyanın, kaçınılmaz olarak görülen, ikiye bölünmüşlüğünden çıkar sağlamasıdır. Kuzeyle Güney'i ayıran ve giderek artan mesafenin öyle kolayca sözünü edenler çoğu zaman gece ve gündüz gibi farklı bu iki dünyanın birbiri karşısındaki tuhaflığına inanırlar, dolayısıyla da, yalnızca, in petto insanların ne yazık ki böyle olduğunu, kendilerinden çok farklı olanlarla ilgilenmekte güçlük çektiğini düşünerek bencil olduğunu belirtmeleri dışında kendi dünyaları karşısında her tür eleştiri ruhunu terk ederler. Bunlar, görünürde daha radikal olan ve Güney'in mutsuzluğunu, sanki yoksulların harcı ne bilince, ne istence ne de eylem yeteneğine sahip olmakmış gibi, Kuzey'in kötülüğü, kayıtsızlığı ya da açgözlülüğüyle açıklayanlardan daha yapay olmayan ifadelerdir.

Ahlakçılık, ancak içeriden gelen bir gelişme süreci yaşamış ülkelerde onca güçlü olan özgürlük çağrısı, egemenlik altındakilerin tek başvuracakları şey olan kimliğin savunulmasına bağlı olduğunda aşılır. Ahlakçılık, ya kendi toplumundan fazlasıyla emin olduğundan, ya da, tersine o toplumu, kendisini, siyasal, toplumsal ya

da dinsel toplumun bir Öte'si adına doğru konuşana dönüştüren terimlerle eleştirdiğinden dolayı, kendisini dile getirenin iyi vicdanını pohpohladığından dolayı tehlikelidir. Özne'nin savunulması tarihin ve toplumun dışındaki bir ilkenin savunulması olamaz; ta-rihsekiliğin trajik hatalarından sıyrılarak, dünya dışında çileciliğin esinini değil, modern toplumu kuran devrimlerin, yani İngiliz devriminin, Amerika'daki İngiliz sömürgelerindeki devrimlerin ve Fransız Devrimi'nin esin kaynağmı bulmalıdır. Bu da ancak topluma, devlet karşısında olabilecek en fazla gücü vermekle, hem kişisel özgürlük istencine, hem birer toplumsal kazanım olan özel yaşamdaki özgürlüklere, hem de toplulukların ve inanç gruplarının belleği ve kültürüne saygıya dayanan gücü vermekle mümkün olabilir.

Özne'ye çağrı son çare, siyasal ya da topluluksal baskılara karşı son savunma değildir. Çünkü Özne tutumları yukarıdan ve dışarıdan yönetmez; yalnızca Tanrı'nın ve ruhun dünyevileşmiş bir imgesi değildir. Ben üretimi, aynı zamanda hem toplumsal rollerden sıyrılmayı hem de anlağın, arzunun ya da başkalarıyla ilişkinin işlerlik gösterdiği bir katüımı öngerektirdiğine göre, aynı zamanda hem katılır, hem bağlarmı koparır. İşte bu nedenle Özne hem özgürlük hem bellektir; özellikle de şunu belirtmek gerekir ki, modernliğin ilkesi olarak akılcılaştırmanm yerini, almaz. Çünkü akılcılaştırma, Özne'nin istikrarsız dengesinin, kendisi mutlak bir iktidarın hizmetinde olan bir tüketimcilik uğruna yıkılmaması açısından elzemdir.

Özgürlük, topluluk, akılcılaştırma, bu terimler birbirinden ayrılamaz: Modernliği tanımlayan, bunların gerilim, ama özellikle de tamamlayıcılıkla yüklü bütünüdür. Aydınlanma felsefesinin mirasçıları özgürlüğün tamamen akücılaştırmaya bağlı olduğunu düşünürler. İnsanda mevcut olan, hem arzuyu, hem belleği, hem de bir kültüre aidiyeti unutmakla hata eder ve neredeyse her zaman, iktidarı, o iktidarı bilgece kullanabilmek için gerekli yeteneklere sahip olan ve Guizot'nun arzuladığı biçimde, hem eğitimli, hem de mülk sahibi olanlara veren "cumhuriyetçi seçkincilik"in ağma düşerler. Batı tarihi, seçkincilerin (haklı isyanları bizim düşüncemizin hareket noktasında konumlanan) akılcı olmayan varlıkları, yani kadınları, çocukları, emekçileri, sömürgeleri redddinin egemenliğinde geçmiştir ve bizim düşüncemiz onlarm muhatap olduğu alçaltıl-mayı kabul edemez. XX. yüzyılın, Ozne'yi belli bir ırk, millet ya da dine ait olduğu varsayılan bir mirasm içine kapatan bir dizi akılcılık karşıtı, halkçı ve milliyetçi tepkiyle altüst olduğu doğrudur; ama her ikisi de, aslında birleşmesi gereken iki şeyin, yani özgür-348

lükle geleneğin birbirinden ayrılmasıyla ortaya çıkan iki görüş arasında bir tercih yapmamız gerekmez ki.

Yine de tercih yapmak gerekse, bir savaş iki tarafı karşı karşıya getirse ve Özne'nin yeniden oluşturulması için gösterilen bol ve çeşitli çabaya hiçbir yer vermese, tercih edilmesi gereken kuşkusuz liberal toplum olmalıdır, çünkü bu toplum kendi sınırlarını ve özeleştirisini içinde taşır, halbuki dışlayıcı bir biçimde milliyete ve belli bir kültüre davet, eleştirinin yerine baskıyı, ikiyüzlülüğü ve kaçışı koyar. Ama bir modernlik düşüncesi böylesine yıkıcı bir kopmayı, böylesine yapay tercihleri kabul edemez. Özne'nin birbirinden ayrılmaması gereken iki yüzü vardır. Yalnızca özgürlüğü gördüğümüz takdirde, onu akılcı bir üretici ve tüketici durumuna indirgeriz; bu tehlikeye karşı, en iyi güvence demokratik açılımdır çünkü Homo oeconomicus'un modeline göre davaranabilenler yalnızca paranın getirdiği ayrıcalığa sahip olanlardır. Eğer, tersine, Özne'de yalnızca kültürel aidiyet ve geleneği görecek olursak, onu hiçbir savunmasız, topluluklar adma konuşan iktidarlara teslim etmiş oluruz, işte en iyi savunmanın akılcılaştırma ve onun herhangi bir tümlük (totalite) adma konuşma iddiasında olana karşı geliştirdiği acımasız eleştiri olduğu yer tam da burasıdır.

Özgürlük ve özgürleşme

Özne kendini siyasal ve toplumsal aygıtlarm egemenliğine karşı kanıtlar; özgürlüğü bir kültüre olan aidiyetine bağlıdır. Egemenlik altındaki kategorilerin başını çektiği tüm toplumsal hareketler gibi, savunması, aynı zamanda hem emekçi haklarının korunmasından miras kalmış olan, hem de bugün, hastalarm, lise öğrencilerinin ya da televizyon izleyicilerinin haklarından söz edilmesini sağlayan olumlu talepler biçimine, hem de dışarıdan gelen bir ekonomik, siyasal ya da kültürel iktidarın içeri girmesinin tehditi altında olan kültüre bağlanma tarzmdaki savunmaya yönelik biçime girer. Klasik terimlerle söyleyecek olursak, bu iki yön, bir zamanlar kapitalist mücadelelerle anti-emperyalist mücadelelere tekabül eder, ancak uluslararası düzeyde olduğu gibi tek bir ulusal toplum içinde de karşımıza çıkarlar. Birinci talep türü, siyasal sistem tarafından yutulma, pek çok sanayi ülkesine özgü olan bir yeni-loncacılıkla sonuçlanma ya da tüketicilerin oluşturduğu bir baskı grupları bütününe indirgenme tehlikesini taşır; ikincisi ise, tersine, topyekün bir biçimde modernliğin reddinin, askeri maceracılığın ya da bir şefe açıkça ya da biraz daha üstü kapalı bir biçimde bağlanan bir halkçılığın içine kendi kendini hapsetme riskiyle karşı

karşıyadır. Ama bu kopma ve bozulma tehlikeleri Özne'nin sıkı sıkıya, hem bir kültürün savunulmasına, hem de kişisel özgürlüğün doğrulanmasına bağlı olduğunu iddia etmesini engellemez.

Modernleşme kopmayı olduğu kadar sürekliliği de gerektirir, Eğer tam bir süreksizlik mevcutsa, bu durumda, modernleşme tümüyle dışarıdan, fetih yoluyla gelmiş demektir; bu durumda da, modernlikten çok sömürgeleştirmeden ya da bağımlılıktan söz etmek gerekir. Tam tersine, eğer tam bir süreklilik varsa, aynı olan başka şeye dönüşmez, devinimsiz kalır ve değişen bir çevreye giderek daha az uyum sağlar. Batı Avrupa ve ABD, değişimle sürekliliğin birlikteliğinin çok sağlam örneklerini oluşturmuşlardır; ayrıca, İsveç gibi sosyal-demokrat ülkeler, uzun süre ekonomik açılmayla, toplumsal ve kültürel örgütlenme üzerindeki ulusal denetimi bir arada yürütebildiler. Kişisel Özne'yle topluluksal savunmanın bu birbirine bağımlılığı, entelektüel yaşama egemen olan ve bu kitabın ikinci kısmında ele alman düşüncenin doğrudan doğruya karşıtı olan bir düşünceyi tanımlar.

Entelektüeller, sürekli olarak, dinin yerine başka türden bir "mutlak"

koymaya çalıştılar: Güzellik, akıl, tarih, Bu ya da enerji, gibi. Bunlar -başta da etkileri, XX. yüzyılda birbiriyle kesişen, Marx ve Freud olmak üzere- mahkûm ettikleri toplumsal dünyanın karşıtı olarak daha üstün bir dünya sundular, dolayısıyla da "küçük burjuva" etiketini taşıyan öznellikle varlık'm ya da oluş'un nesnelliğini, tinin hareketini ya da arzunun ve güç istencinin itici gücünü karşıolumladılar. Bu düşüncenin gözünde, toplumsal olan tehlike-liyse, etnolojik anlamıyla, kültürel olan büsbütün nefret edilesi bir şeydi, çünkü insanın özgürleşmesi onun, evrensel olanın, mutlak olanın alanına girebilmesi için, tikel toplumlar ve kültürlerin üstüne çıkmasını gerektirirken, kültürel olan tikel ve kendi içine kapanıktı.

Bu düşünce, daha önce de söylediğim gibi, Aydmlanma felsefesinin bunalımına, geçmişe dönük ve Varlık Özleminin, modernliğin reddinin giderek daha tehlikeli bir biçimine bürünen bir yanıt getirdi. Halbuki, tersine, modernliği akılcılaştirmayla öznelleşme-nin bileşimi olarak ele almak gerekir; işte bu nedenle ben özneyi, aynı zamanda hem yaşamı ve eylemini örgütleme istenci, hem de egemen olanlar ya da sömürgecilerin aygıtları tarafından tehdit edilen kültürel kimliğinin savunulmasıyla

tanımlıyorum. Özne, bir mutlak değildir, içeriği akim İçeriğiyle aynı değildir. Ama bundan

dolayı da, toplumsal, kültürel ya da bireysel tikelliklere indirgenmez. Bireysel ya da kolektif bir Ben de değildir. Özne ancak, kendisinin kanıtlanmasıyla üretim ve işletme aygıtlarına karşı verilen savunmaya dayalı mücadele arasındaki bağla kendini oluşturur; Özne/Ben de kendisini, yine bu bağ aracılığıyla kanıtlar.

Modernlik ve modernleşme

Modernlik uzun zaman, yıkuğıyla tanımlandı; fikirlerin ve toplumsal örgütlenme biçimlerinin sürekli sorgulanması ve güzel sanatlardaki avangard çalışma olarak görüldü. Ancak modernleşme hareketi yükseldikçe, modernlik kendisine uyum sağlayamayan, modernliği kullanmaktan çok, ona katlanan kültür ve toplumların üzerine çullandı. Bir özgürleşme olarak yaşanan şey yabancılaşmaya, gerilemeye dönüştü. Ve bu, dünyanın birçok yerinde, önce en dışlayıcı bir milliyetçiliğin, sonra toplumların kendi söylemleri ve siyasal denetim aygıtlarının içine kapanması, en sonunda da, bir ulus, bir kültür, bir dinle özdeşleşen rejimlerin galip gelmesine kadar böyle sürdü. Batı, modernleşmenin, yalnızca modernliğin harekete geçişi olduğunu, bilimsel akıl ve tekniğin bir ürünü olarak tamamen içten geldiğini zannetmişti. XX. yüzyılda egemen olan, tersine, giderek daha çok dıştan gelen, ya ulusal ya da yabancı bir iktidar tarafından dayatılan, iradeci ve gün geçtikçe akılcılıktan daha uzak olan bir modernleşmeler silsilesiydi; öyle ki, bilimciliğin par-layışıyla başlayan bu yüzyıl, dinlerin geri dönüşü ve bunun karşılığı olarak da, ABD'nin egemenliğindeki Batı'nın saf bir kendini beğenmişlikle ileri sürdüğü, tarihin "bittiği", akılcı modelin, siyasal düzende olduğu gibi, ekonomik düzende de tam bir utkuya ulaştığı iddiasıyla son buluyor.

Bu tepki rahatlıkla anlaşılabilir. Yüzyıl boyunca kapitalist ve liberal model, sürekli saldırılara hedef oldu, belli başlı düşmanları, birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya'daki totaliter rejimlerdi. Utkusunun açıkça ortaya çıktığı bir anda, Batı, siyasal iradeciliğin karşıtı olarak piyasanın tedrici ve hassas uyarlamalarını, öğretilerin dayanılmasının karşıtı olarak düşünce ve ifade özgürlüğünü, ideolojinin karşıü olarak da pragmacılığı göstermeyip de ne yapacak? Zengin Batı artık ne ilerlemeye, ne de akim utkusuna inanıyor; daha çok savunmaya yönelik bir tutum, Churchill'in demokrasiyi, kuşkusuz kötü bir siyasal sistem ama yine de tüm diğerlerinden daha az kötü bir sistem olarak tanımlarkenki tutumunu, edindi. Aklı

eleştiri olarak, kapitalizmi ise, piyasa ekonomisi, ekonomik etkinliğin ideoloji, sınıf ve kayırmacılık mücadeleleri tarafından istila edilmesine karşı bir korunma olarak savunuyor. Birkaç yılda, siyasette olduğu kadar, toplum bilimlerinde de yayılan ve insanla topluma ilişkin olarak çıkarın temel rol oynadığı akılcı bir görü sıman yeni liberalizm'in anlamı budur. En iddialı biçimiyle bu yeni akılcılık Batı'yı, içlerinde sürekli önyargılardan ve topluluksal bağlardan kurtulma gücünü taşıyan evrensel değerlere bağlılığından dolayı savunur ve onun karşıtı olarak da, kendilerini, isteyerek ve çılgınca farklılıklarının, tikelliklerinin arayışının içine hapseden toplumları -ki bu durum onları körleştirir, felce uğratır- gösterir. Kimileri daha da ileri gider ve kendi ülkelerini evrensel güçlerle özdeşleştirir. Cumhuriyetçi vatanseverlik, gerçek bir siyasal seferberliğe eşlik ettiğinde çok büyük bir Önem kazanabilir.

Bu yeni liberalizmin kabul edilememesinin nedeni, iki tür şeyi açıklayamamasıdır. Bunlardan ilki, açık topluma ait olmayan sektörlerin, tecrit edilmiş haldeki yoksullar, marjinaller, toplumsal ya da kültürel veya toplumsal azınlıkların, etnik toplulukların, giderek artan önemidir. En iyi yani güçlü bir toplumsal bütünleşme çerçevesinde işledikleri durumda, liberal toplumlara özgü olan şey, dışlanan ya da marjinalleşen ve içine girmenin kolay, hareketlilik ve değişimlerin giderek daha hızlı olduğu, ama bireylerin, sürekli artan başarısızlık ya da kaza tehlikesine maruz oldukları geniş bir orta sınıftan gitgide daha topyekün biçimde kopan azınlıklar üretmesi değil midir? Yeni liberalizmin açıklayamadığı ikinci şey İse, azınlık gruplarının bu dıştalığına, modernleşme giderek, teknik ve ekonomik olduğu kadar kültürel ve siyasal koşullara da bağlı bir hal aldığı

ölçüde fırsat eşitsizliğinin de arttığı bir dünyada çoğunlukta olan kategorilerin de dıştalığının tekabül etmesidir.

Totaliter rejimler yıkılma yolunda olduğundan, kenar ülkelerin halkçı ya da askeri yanlış-çözümlerden sıyrılması, merkez ülkelerin de, yarattığı dışlamalardan fazlasıyla rahat bir biçimde kârlı çıkmaya bakan ve bir ülke ya da bölgenin tarihi ve kültürünü safça evrensel değerlerle özdeşleştiren tamamen liberal bir görüyü eleştirmesi gerekir. Merkez ülkelerin akılcılıklarından vazgeçmesi için hiçbir neden yoktur ama aynı zamanda da liberal düşüncenin pek güçlü eğilimleri tarafından inkâr edilen ya da dışlanan bir öznelleş-meye önem vermeleri şarttır. Özellikle de geçmişin bugüne, farklılığın sürekliliğe, toplulukların topluma karıştığı, hareket olduğu bir dünyada, çoğu kimsenin sandığından daha canlı olan kültürel gelenekleri yıkmamalıdırlar. Yüzyılımızın büyük bölümünde dün-352

yamız giderek daha çok parçalandı ve Batı'nın zenginleşmiş ülkeleri birçok kez tehdit altında kaldı. Bugün galip geldiler ama mesafeler ve eşitsizlikler artıyor ve kenardan çok da merkezde, en acil görev, aynı anda hem toplulukçu hareketlerin, hem de aşırı liberalizmin meşrulaştırdığı zenginlerle yoksullar arasındaki kopmayı reddetmektir.

Nasıl ki, yarım yüzyıl önce Hitler rejiminin yıkılması dünyayı birleştirememişse, Sovyet sisteminin yıkılması da bunu başaramaz. Bizzat Batı Avrupa ülkeleri, sosyal-demokrat ve Keynes'çi siyasetler sayesinde kazanılan, uzun bir "aşırı toplumsal bütünleşme" döneminden sonra, etnik gruplarla toplumsal kategorilerin arasında giderek artan bir mesafeyle karşı karşıya kalıyorlar. Kendini kabul ettiren imge, tarihin sonu ya da batı modelinin utkusu imgesi değil, tersine, modernleşme ve bağımsızlık için seferber olan güçlerin, giderek kapitalist ülkelerde başarıya ulaşan araçsal akılcılıktan daha çok uzaklaştığı parçalanmış bir dünya imgesidir. Komünizmin ve Önerdiği, planlı ve denetlenen ekonomi modelinin yıkıntıları ekonomiyle kültürleri,, piyasayla gelenekleri, parayla sözü, hiçbir

siyasal ya da toplumsal görüşün yaklaştıramayacağı ve bağdaştıra-mayacağı kadar birbirinin karşısına çıkarıyor.

Sanki aydınlık dünyasıyla gölge dünyası birbirinden ayrılmış gibi... Aydınlık dünyasının, kent ışıkları karşısında gözleri kamaşıyor; gölge dünyası ise, uzun zaman ışık yüzü görmemiş olanları kör ediyor. Ve bu iki dünya, görünürde birbirine Öylesine yabancı, eskiden ilk sanayi toplumlarında toplumsal sınıfları karşıolumlayan mesafelerden öylesine daha büyük mesafelerle birbirinden ayrılmış

durumda ki, çatışmalar adeta olanaksız ve yerlerini, kendilerine, ortak kültürel hedefler bulamayan, düşman olmaktan çok yabancı ve rakip olan saflar arasmdaki bir savaşa bırakıyor. Kendilerini istilaya uğramış zannedenler kutsal bir savaşa çağrıda bulunuyor, modernlikle özdeşleşenler ise herkese, evrensel olduğunu düşündükleri ve bizzat kendi çıkarlarıyla bile artık çakışmamasma hiç şaşırmadıkları değerlerini dayatmak istiyor.

Giderek daha şiddetli bir hal alan bu çarpışmanın ötesine nasıl geçilir?

Kimileri bu çarpışmanın, (ilk sanayi ülkelerinin toplumsal sınıfları arasında nasıl gücünü yitirmişse) yavaş yavaş azalacağım, özellikle de, belli bir kültür, ulus ya da dinin savunucusu olan yeni totalitarizmlerin, kendilerinden Önce nazizmin basma geldiği gibi, onları, kaçınılmaz olarak tükenme ya da intihara sürükleyecek olan savaş dışında hiçbir mantıkları olmadığından, kendiliklerinden tükeneceğini düşünürler. Ama, böylesine soğuk hesaplara kim tama-nüyle katılabilir, Özellikle de, totaliter rejimlerin tükenişinin, araç-şallıkla aidiyetin, hareket halindeki bir topluma katılımla dışlanma ve marjinalliğe geri çekilmenin arasındaki ayrımın her yerde gide-fek arttığı bir zamanda, ister çok zengin ,ister çok yoksul olsun, diğer toplumların iç sorunlarını çözebileceğinden kim emin olabilir? Modern toplumlar kendi imgelerini yeniden gözden geçirmeli, dışladıkları, bilmezlikten geldikleri ya da küçümsedikleri şeylerin büyük bir bölümüyle bütünleşebilecek hale gelmelidir. Bu da, iktidar aygıtlarına direnme gücü olan Özne'nin, hem geleneklere dayanan, hem de özgürlüğün doğrulanmasınla belirlenen yeni bir tanımmm yapılmasını gerektirir.

Bu eleştirel düşünce hareketine, modernlikten en uzak sektörler ya da bölgelerde, modernleşmeleri için gerekli olan kültürel kaynaklarının

seferberliğinin, yitirilmiş olan ya da tehdit edilen kimliklerine ilişkin bir takıntı adına modernliğe karşı tavır almasını engellemeye çalışanların düşüncesi de tekabül edecektir. Böylece çeşitli yönlerden, Doğu'yla Batı'yı ayıran duvarın yıkıldığı bir dönemde hâlâ mevcut olan duvarların yıkılmasına çaba gösterilecektir.

Eğer merkez ülkeler, kendilerine yeni katüanların, içine girdikleri ortamı değiştirme yeteneğini tamamen ortadan kaldıran asimilasyondan başka bir çözümü kabul etmezlerse, göçmen işçilerin bu ülkelerle gerçekten bütünleşmesi mümkün olamaz. Salman Rüştü ya da Katip Yasin'inki gibi, Doğu'yla Batinin, İslam'la Batinin, kültürel pratiklerden çok ideolojik söylemlerde gözlenen ayrımını savunan kişilerin saldırısına uğrayan yapıtlarının da işaret ettiği gibi, gerçekte, kültürel karışım ve melezliklerin önemi, şimdiden büyük bir boyuta sahiptir. Bu bütünleşme ve dönüşümün hassas ve olası kopmalarla yüklü bir kültürel değişimler bütünü oluşturduğunu kimse inkâr edemez; ama bir akılcılaştırma kültürü dahilinde, öz-gürlük-Özne'yle topluluk-Özne'nin bu tamamlayıcılığı, zengin ülkeler açısından yeni bir limes sayesinde imparatorluğu istila etmeye çalışan barbarları hâlâ engelleyebileceklerini sanmanın pek kendini beğenmişçe olacağı bir duruma yanıt veren tek çözümdür.

Dünyanın genelinde, asıl siyasal karşıtlık toplumsal bir sınıfı bir başka sınıfla karşıolumlayan değil, kimliğin savunulmasını iletişim arzusundan ayıran karşıtlıktır. Zengin ülkelerde de, yoksul bölgelerde de farklılık ve tikellik takıntısı giderek artan bir güçle sesini duyurmaktadır. En yoksul olanlar kendilerini bir dinle tanımlarken zenginler de kendi malları olarak gördükleri akla çağrıda bulunmaktadırlar.

Avrupa'da ve Amerika'da (Hem Kuzey hem de Güney Ameri-

ka'da) kamuoyu kolaylıkla uç bir konumdan bir başka uç konuma geçiyor. Bir yanda, liberalizmin açık bir topluma daveti kolayca kültür

emperyalizmine dönüşüyor, Öte yanda da kimliğe davet tehlikeli ahlaksal çoğunluklar ve onlardan daha da tehlikeli olan ulusal cepheler doğuruyor, ama aynı zamanda da, artık hiçbir genel doğru tanımayan, Kızılderililerin, kadınların ve eşcinsellerin

"beyaz insanlar"a ait olduğu için reddettiklerinden farklı tarihlerini talep eden farklılıkçı bir goşizmi de ortaya çıkarıyor. Amerika'nın en iyi ünivresiteleri, kendisini, demokrasiden olabilecek en uzak noktada olan irticacı eğilimlere uymasına karşm, çelişkili bir biçimde politically correct olarak tanımlayan bu hareketin önemli bir biçimde gelişmesine sahne oldu. Fransa'da, solun, komünizmin düşüşüyle iyice zayıfladığı bir toplumda bunun tam tersi bir tehlike ortaya çıktı: Azınlıklar ve yeni-gelenlere karşı hoşgörüsüzlük, kısa zamanda, farklı ya da yeni toplumsal ve kültürel taleplere sağır ve kör, dar bir tikelcilikle sonuçlanan bir evrenselciliğe duyulan gerici bağlılık.

Modern olarak adlandırılması gereken, geçmişi ve inançları silip atan bir toplum değil, eskiyi yıkmaksızın moderne dönüştüren, hatta, dinin giderek bir topluluk bağı olmaktan çıkmasını ve toplumsal iktidarları parçalayan ve öznelleştirme hareketini zenginleştiren bir "vicdana çağrı" haline gelmesini sağlayabilen bir toplum olmalıdır. XIX. yüzyılın siyasal ve sanayi devrimleri çağma tarih bilincinin yükselişi eşlik etmişti; bizim güçlü biçimde modernleşmiş

toplumlarımız bugün, daha da yoğun bir biçimde, haklı bir fırsat eşitliği talebinin ötesinde, kadm deneyiminin, çocuk deneyiminin özgüllüğünü keşfediyor ve insanlık durumunun birliğiyle aynı zamanda kültürlerin çeşitliliğini eskisine oranla daha İyi kabul ediyor. Eğer totaliter rejimlerin yıkılması, yalnızca galip gelen ülkelerin kendini beğenmişliğinin gözünün, bu utkunun sınırları ve tehlikelerine karşı, kör edilmesiyle sonuçlanmış olsaydı, o yıkıma eşlik eden rahatlama da nazizmin düşüşünü izlemiş olan rahatlama kadar kısa sürerdi.

Tersine, asıl gerekli olan, totaliter rejimlerin gerekli yıkılışının yanı sıra demokratik ülkelerin modernliği yeniden tanımlamasıdır. Demokrasi, nasıl ki toplumsal mesafe ve engeller azaltılmadan mümkün olmazsa, sorumluluk ahlakıyla inanç/kanaat ahlakının yakınlaşması, araçsal akıl, kişisel Özgürlük ve kültürel miraslar arasında çizilen sınırların aşılması, geçmişle geleceğin

yeniden barışması sağlanmadan da olamaz. Kadınlar, gençler ya da yaşlılar, yoksullar ya da çözülme ve proleterleşme tehdidindekı uluslar üzerindeki egemenlik sorgulanmadan da -ama mevcut olan

rakiplerin çatışma halindeki çıkarları oldukları kadar ortak yönelimleri de olduğu unutulrnaksızın- demokrasi olmaz.

Bugün dünya, sanayi dönemindekinden daha radikal çatışmalara sahnedir. O

zamanlar söz konusu olan, birbirine karşı çıkan, ama ortak değerler adına karşı çıkan toplumsal sınıflar arasındaki çatışmalardı. Kapitalist girişimciler işçileri miskinlik ve rutinle suçluyor ve kendilerini ilerlemenin amilleri olarak görüyorlardı; işçi hareketi ve sosyalist düşünürler ise, tersine, bunalımların ve yoksulluğun yaratıcısı olan kapitalizmin zararlarını mahkûm edip, hem emekçilere, hem de akıldışı üretim ilişkilerinden kurtarılması gereken üretim gücünü taşıyanlara çağrıda bulunuyordu. Bugün çatışma yalnızca toplumsal edimcileri değil, aynı zamanda da kültürleri karşı karşıya getiriyor, araçsal eylem dünyasını kültür ve Lebens-zueît dünyasıyla karşıolumluyor. Bunların arasında hiçbir uzlaşma mümkün değil, inanç ve pratiklerin birliği yok. İşte bu nedenle toplumsal çatışmaların yerini mutlak farklılıkların doğrulanması ve Öbürünün tamamen reddi aldı. Francis Fukuyama'ylabirlikte, komünizmlerin de tıpkı faşizmler gibi ortadan kaldırıldığı ve gözden düştüğünü ileri sürerek, nihayet ulaşılan uzlaşmaya, tarihin ve büyük ideolojik ve siyasal tartışmaların sonuna inananlar hataların en büyüğünü yapıyorlar: Çatışmalar hiçbir zaman bu kadar küresel olmamıştı, öyle ki bugünün dünyası, siyasal olarak tartışılabilecek çatışmalardan çok Haçlı seferleri ve ölesiye mücadelelerle dolu. Bir yanda, kendini evrenseki olarak değerlendiren ve kendi teknikleri ve bu tekniklerin başarıları adına, hayvan ve bitki türleri kadar kültür ve ulusları da yıkan bir Batinin hegemonyası kendini kanıtlarken, öte yanda da, hemencecik, saldırgan, ırkçılık ve kin dolu bir farkçılığa dönüşen bir karşı-

Avrupamerkezcüik gelişiyor. Batı'nın ezici askeri ve smai üstünlüğü, onun akılla özdeşleştiril-mesi ve rakiplerinin akılsızlığa ve geleneğe indirgenmesi sonucunu doğurmamalıdır. Gerçekte, Batıda içinde uzun zamandır, kimi zaman bir kültürün, bir modernliğe ulaşma yolunun savunmasını yapan ama, giderek daha sık, Öbürünün reddi ve evrenselci değerlerin küçümsenmesinden başka bir şey olmayan milliyetçiliği barındırır. Bir yandan modernleşmeyle kültürel gelenekler arasında -çoğu zaman tehlikeli biçimler alan- yeni ittifaklar aranırken, Üçüncü Dünya'yı ayaklandıran hareketleri yeni-gelenekçiliklere

indirgemek de aynı derecede yanlış olur. Nasıl ki XIX. yüzyıl toplumsal sorunun egemenliğini yaşamışsa, başlayan yeni yüzyja egemen olacak olan da ulusal sorun olacaktır. Batı Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın pek çok ülkesi, bugün, toplumun açıklığına göçmenlerin gelmesine, ya da Avrupa'yı veya dünyayı temel alan bir kümenin içine dahil edilmeye karşı çıkan milliyetçi, toplumsal ya da siyasal tepkilerle karşı karşıyadır. Bunun tersi bir yönde, küresel ya da dünya çapında olduklarını iddia eden kültür ya da işletmeler, çoğu zaman Amerikan niteliğini taşıdıklarından, bir iktidar ya da hatta hegemonya siyasetinin öğelerini oluşturmamaları mümkün değil. Dünyanın her yanında küstah bir evrenselcilikle saldırgan tikelcilikler arasındaki parçalanma gözle görünür bir biçim alıyor.

Ana siyasal sorun bu tümel çatışmayı sınırlandırmak, karşıt çıkarlar arasmda ortak değerleri yeniden kurmaktır ve ileride de öyle olacaktır.

Toplumun bu biçimde yeniden oluşturulması çoğu kimseye tinin basit bir uğraşı gibi görünür; ama, ne olursa olsun, rahatça halkçılık ya da faşizmi doğurabilecek ideolojik çözümlerin icadına indirgenmemelidir. Ama bu yaklaşımlar, eleştirdikleri düşünceden daha dayanıksızdır çünkü burada söz konusu olan ideolojik oluşumlar ya da devlet biçimleri değildir. Liberal

toplum, Özne'yi gereksinimleri ve ilişki şebekelerinin içinde eritir; yeni-toplulukçu toplumlar ise onu aynı zamanda hem inançlar hem de iktidarlardan oluşan bir kalıbın içine hapsederler. Öyle ki, her iki yönden de, toplumsal yaşamın göze görünür ve örgütlü biçimlerinin ardındaki özneye çağrıyı seçebilmek zordur. Bu çağrı, sesini, tersine, yalnızca, diğer gürültülere karışmış bir biçimde, sistemin çatlaklarında, toplumsal denetimin ortadan kaldıramadığı boşluklarda duyurur. Liberal toplumda, Özne kendini, şurada ya da burada, tüketim fırtınasında, özellikle gençliğin müzik kültüründe, yani Özne'nin sistem mantığına kurban edildiği, üretim ve iktidar merkezlerinin olabildiğince uzağında gösterir. Batı toplumunda Özne'nin çehresinin en iyi ortaya çıktığı yer, yaşama arzusunun düzene karşı çıkışa en fazla yaklaştığı yerdir. Buna benzer bir biçimde, yeni-toplulukçu toplumlarda da, Özne, önce, bir topluluk adına siyasal düzenin reddinde sesini duyurur, ama ancak bu büyük red akla dayanan bir kişisel özgürlüğün kendini kanıtlamasıyla birleştiği takdirde gerçekten biçimlenir. Bu iki muhalefet tarzını -örneğin Soljenitsin ve Sakharov'u- birbirine yaklaştırmak pek kolay değildir, ama liberal eleştiri ve milliyetçi ya da dinsel eleştiri ortak bir mücadelede birleşmedikleri takdirde kurtuluş/özgürleşme olanaksızdır. Aynı

biçimde, liberal toplumda, toplumun en birinci kurbanı olan yoksul gençlik tüketim toplumuna girebilmek isteyenlerle, yaş grubu çete, etnik grup gibi kolektif bir kimliğin içine kapananlar arasında ikiye bölünmüştür, ancak yeni siyasal alanı kuracak olan anlar, tıpkı Mayıs 68 gibi, bu iki tutum türünün birbirine yaklaştığı anlardır.

Özne düşüncesi her zaman bir toplum modeline duyulan inancın karşıtı olmuştur. Bugün artık toplumsal ya da siyasal bir düzene inancımız yoktur. Pek az kişinin kapitalizmden sosyalizme geçişe inanması bir yana, onlardan çok daha fazla sayıda insan karşıt bir toplumsal düzen modeline katılmaktan çok otoriter rejimlerin zorlamalarından kurtulmak istemekte ve eleştirileri, onları yeni bir ideolojik militanlığa değil, bir ben arayışına ya da ekonomik rekabete dalmaya itmektedir. İşte bu nedenle, burada söz konusu olan, yalnızca Doğu'yla Batı, Kuzeyle Güney arasmda üçüncü bir yol aramak değildir. Tam tersine, asıl istenen, dünyanın her yanında öznelleştirme talebini ortaya çıkarmaktır.

Bu, tarihselcilikle araya konan mesafeyi iyice gösteren bir amaçtır.

Geleceğin toplumunu, aynı zamanda hem daha adil, hem daha ileri, hem daha modern, hem daha özgür bir toplumu kurma fikri, totalitarizmin birbirini izleyen dalgaları tarafından sürüklenip ortadan kaybolmuştur. Bugün asıl cazip gelen, mutlu yarınları değil, bir karşı-toplum'un ya da "alternatif" kültürün içine kapanarak başka türlü yaşamayı düşlemektir. Tarikat ruhu, bugün siyasal seferberlikten daha güçlüdür. Ama bunlar birbirlerine, tahmin edilenden çok daha fazla benzerler, çünkü her iki yanda da yavaş yavaş beliren, zaman ve uzam içinde değişmeyen, dolayısıyla da Oz-ne'ye yer olmayacak kadar dolu ve türdeş, mükemmel, ütopyasal bir modelin imgesidir. Nasıl ki sosyalist sanayileşme, kapitalist sanayileşmenin mükemmelleşmiş, daha da akılcılaşmış bir yorumu olmak istemişse, karşı çıkan güçler de egemenliğiyle mücadele ettikleri güçlere benziyorlar. Tıpkı, yeni-toplulukçu rejimler gibi alternatif kültürler de, liberal toplumun kültür sanayilerininkinden daha güçlü bir kültürel denetim uyguluyorlar: Propaganda, gereksinimlerin yaratılmasında reklamdan daha da ileri gidiyor. İşte asıl çekinilmesi gereken tüm bu mükemmelcilik modelleridir.

BOLUM V Demokrasi nedir?

Demokrasinin tasarımı XVIII. yüzyıldan bu yana tersine döndü. İlk önce halkın egemenliği ve kalıtım, tanrısal hukuk ve ayrıcalıklar üzerine kurulu bir Eski Rejim'in yıkılması biçiminde tanımladık demokrasiyi. O zaman, demokrasi, özellikle de ABD'de ve Fransa'da millet fikriyle karıştı. Ama, Fransa'daki terör örneğindeki gibi, devrimci ve milliyetçi bir diktatörlük endişesi, özellikle de ekonomik sorunların siyasal hedefler karşısındaki üstünlüğü XIX. yüzyılda halkın egemenliğinin yerini, sayıca en kalabalık olan sınıfın çıkarlarına hizmet edecek bir iktidar, ulus fikrininkini de halk fikri aldı; sonra da halk fikri işçi smıfı fikrine dönüşecekti. Daha genel olarak, demokrasi temsili bir hale dönüştü ve Benjamin Cons-tant'dan Norberto Bobbio'ya kadar belli başlı demokrasi düşünürleri, onu, modernlerin özgürlüğünün temel bir tanımına dönüştürdüler. Bu da, evrenselci özgürlük ve eşitlik ilkelerinin yanı sıra kapitalistlerin egemenliği

tarafmdan ezilen emekçilerin hakiarma saygı ilkesini devreye sokuyordu. Demokratik siyaset uzun süre, merkezi ilerleme İzleği dahilinde, modernliği, hatta akılcılaştırmayı bu smıf çıkarlarının savunulmasıyla birlikte ele aldı ve bu bizzat Lenin'in Sovyetlerle elektrikleşmenin ittifakına çağrıda bulunmasına kadar böyle sürdü.

Evrensel olanla tikel olan, akılla halk arasındaki bu denge de bozuldu; bizim demokrasi imgemiz daha savunmacı bir nitelik taşıyor: İnsan haklarından, azınlıkların korunmasından, devletin ve ekonomik iktidar merkezlerinin iktidarının sınırlandırılmasından söz ediyoruz. Böylece, önceleri toplum fikriyle özdeşleştirilen demokrasi fikri, yavaş yavaş, siyasal ifadesine dönüştüğü Özne fikrine yaklaşıyor. Bu da benim, modern toplumda Özne çözümlememin demokrasi üzerine bir düşünceyle son bulmasını açıklıyor.

Halkın egemenliğinden insan haklarına

Bir zamanlar kendilerini yurttaş olarak değerlendiren, iktidarın insanın yaratımı olduğunu ve biçiminin, kolektif bir kararla değiştirilebileceğini keşfedenler, hiç çekincesiz bir biçimde geleneklere ya da tanrısal hukuka inanmaktan vazgeçtiler. Bu kurucu niteliğini taşıyan anda, halkın egemenliği ve insan hakları, demokrasinin iki yüzünü oluşturur gibiydi: İnsan, kendisini yurttaş olarak ele alarak Özgürlüğünü kanıtlıyor, bireysel haklarm en sağlam güvencesini de Fransa ve ABD'de kurulan Cumhuriyet oluşturuyordu. Ama demokrasi tarihi, bu iki ilkenin, yani halkın egemenliğiyle insan hakları ilkesinin giderek birbirinden ayrılışının tarihidir. Halkın egemenliği fikri, deforme olarak meşruluğa pek az başvuran ve devrimci emellerle dolu bir halkçı iktidar fikrine dönüştü, insan haklarının savunulması ise çoğunlukla mülkiyetin savunulmasına indirgendi.

Bugün "halkçı" devlet iktidarı öyle bir güç kazandı, kamu özgürlükleriyle birlikte toplumsal hareketleri de öylesine sık bir biçimde yıktı ki, "burjuva"

demokrasisine karşı "halkçı" demokrasileri, ya da "biçimsel" özgürlüğe karşı

"reel" özgürlüğü savunmak tamamen olanaksız bir hal aldı. Dolayısıyla demokrasinin ancak siyasal iktidarı, giderek daha geniş bir biçimde tanımlanan, önce "yurttaşlığa ilişkin" olan, ama aynı zamanda da toplumsal hatta kültürel nitelikler taşıyan haklara saygıya tabi kıldığı takdirde güçlü olacağını düşünüyoruz. Eğer insan hakları fikri böylesine büyük bir güç bulabiliyorsa, bunun nedeni, asıl amacın geleneksel bir iktidarı devirmek değil, kendisini modernlik ve halkla özdeşleştiren ve karşı çıkışa, yeni girişimlere giderek daha az yer bırakan bir iktidara karşı kendimizi korumak olmasıdır.

Böylece, birleştirici halk egemenliği fikrinden haklarm, ilk başta da yönetilenlerin yöneticilerini seçme hakkının savunulmasına geçmekle, demokrasi kendi kendisini, artık tek bir cephede değil iki cephede birden mücadele vermeye zorlamıştır. Bir yandan mutlak iktidarla, yani hem askeri despotizmin hem de totaliter partinin iktidarıyla mücadele etmek, öte yandan da sivil toplumla siyasal toplumu tamamen birbirinden ayırabilecek ve siyasal toplumu ya kolayca kokuşmuşluğu doğuran oyunlara ya da idarelerin ve şirketlerin istilacı iktidarına terk edebilecek aşırı bir bireyciliğe de sıfırlar getirmek durumundadır.

Sık sık otoriter ve baskıcı rejimleri maskeleme durumunda kalmış olan oybirlikçi ve halkçı demokrasi görüşünü hâlâ savunan-360

lar pek azdır. Buna karşılık asıl çok olanlar, yalnızca devletin değil siyasal sistemin de yok olmasını dileyen ve tümüyle, siyasal kararlar alanına doğru da genişleyen piyasaya güven duyanlardır. Bunların her ikisinden de uzak durmak ve bugün demokrasinin heın yönetenlerin özgürce seçilmesine hem, de, XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllarda dinci ya da laik doğal hukuk kuramcılarının iddia etmiş

olduğu gibi, siyasal iktidarm siyasal-olmayan bir ilke tarafından sınırlandırılmasına dayandığını kabul etmek gerekir. Tek tek herkesin

özgürlüğü, halkın İktidarda olması sayesinde sağlanmaz çünkü o terim milliyetçi ya da devrimci diktatörlükleri doğrulayabilir. O özgürlüğü sağlayan, herkesin pazarın kendisine sunduğunu Özgürce tercih etmesi de değildir, çünkü pazar, ne herkese fırsat eşitliğini, ne kaynakların en çok hissedilen gereksinimlere göre yönlendirilmesini ne de dışlanmayla mücadeleyi garanti altına alır. Dolayısıyla demokrasi, bütünleşmeyle, yani her şeyden önce siyasal tercih özgürlüğünü önvarsayan yurttaşlıkla, kimliklere, gereksinimlere ve haklara saygıyı bağdaştırmalıdır. Açık bir toplumla toplumsal edimcilere saygı, soğuk yöntemlerle inanç ve aidiyetlerin sıcaklığının birliği bağdaştırılmadan demokrasi olmaz. Bu da bizi hem halkçı bir demokrasi yaklaşımından hem de liberal demokrasi anlayışından uzaklaştırır.

Demokrasi, her şeyden önce, toplumsal edimcilerin özgürce oluşma ve eylemde bulunmasını sağlayan siyasal rejimdir. Oluşturucu ilkeleri bizzat toplumsal edimcilerin varoluşunu yönlendiren ilkelerdir. Toplumsal edimciler, ancak kişisel ve kolektif hakların içselleştirilmiş bilinci, çıkar ve fikirlerin çoğulluğu, Özellikle de egemen olanlarla egemenlik altındakiler arasındaki çatışmalar ve bir de, ortak kültürel yönelimler karşısında tek tek herkesin sorumluluğu bağdaştırıldığı takdirde varolabilir. Bu da, siyasal kurumlar bağlamında üç ilkede dile gelir: İktidarm saygı duyması gereken temel hakların kabulü, yöneticiler ve siyasetlerinin toplumsal temsili-yeti ve yurttaşlık, yani hukuk üstüne kurulu bir topluluğa aidiyet, bilinci.

Bir siyasal eylem tarzmı, kurumsal kuralların yaptığından daha geniş bir biçimde tanımlayan bu üç ilkeyi daha ayrıntılı biçimde sunmamız uygun olacaktır.

Olumsuz özgürlük

XX. yüzyılda egemen olan, ulusun bağımsızlığını ve ekonomik gücünü kazanmak ya da korumak uğruna, halk adına, özgürlükleri ortadan kaldıran rejimlerdi. Öyle ki, demokrasinin en büyük düşmanları eski rejimler değil, ister faşist olsun, ister komünist, milliyetçi ya da Üçüncü Dünya'cı, yeni totaliter rejimlerdi.

Özgürlüğü halkın egemenliğinin gerçekleşmesi olarak tanımlayan özgürlük yaklaşımı da yerini olumsuz bir yaklaşıma bıraktı ve demokrasi, Isaiah

Berlin ve Kari Popper'in deyimiyle, kim olursa olsun, çoğunluğun istencine karşı iktidarı ele geçirmeye ya da elinde tutmaya çalışanları engelleyen rejim olarak tanımlandı ve savunuldu. Liberal düşünce, demokrasinin savunucusu olarak devrimci hareketin yerini öylesine tam bir biçimde aldı ki, görünüşe göre demokrasi çoğunluğun hükümetinden çok azınlıklara saygıyla tanımlanır ve piyasa ekonomisi için elzem görülür oldu. Avrupa'nın doğusunda, Sovyetlerin askeri gücü kendilerini korumaktan vazgeçtiği andan itibaren, komünist rejimlerin çökmesi, planlı demokrasinin yerini piyasa ekonomisinin almasına -çok güç olmakla birlikte- öncelik verdi ve buralarda demokrasi, çıkarların özgürce temsil edilmesini sağlayan rejim olmaktan çok nomenklatura'nm siyasal iktidarının ekonomiyi egemenliği altında tutmasına son veren rejim olarak tanımlandı. Halkın egemenliğine ilişkin birleştirici ilkenin yerini erkler ayrımı, hatta toplumsal alt-sistemlerin ayrımı aldı: Din siyasal iktidardan ayrılmalı, ama siyasal iktidar da hem ekonominin yönetilmesinden, hem de adaletten ayrılmalıydı; hükümet özel yaşama, ancak Özgürlüğü koruma amacıyla, dolayısıyla toplumsal bütünleşme ve türdeşlik değil, hoşgörü ve çeşitlilik adma müdahale etmeliydi.

Tıpkı, 1992'de hâlâ Çin'i, Küba'yı, Vietnam'ı ve Kore'nin kuzeyini yönetmeye devam eden komünist diktatörlükler karşısında olduğu gibi, Üçüncü Dünya'nın militarizmleri ve bir dinsel inanca saygıyı dayatmak isteyen rejimler karşısında da siyasal liberalizm zorunludur. Umutlarımızı siyasal eyleme bağladıktan sonra, hem özgürlüğün, hem de modernleşmenin en büyük engelinin, ister geleneksel biçimiyle mutlakiyetçi olsun, ister totaliter ya da yalnızca otoriter, siyasal despotizm olduğuna öylesine kanaat getirmiş durumdayız ki, siyasal eylemle toplumsal yaşamı biraz fazla sıkıca bağlantılandıran her şeyden, demokrasiyi yalnızca siyasal rejim olarak değil de bir toplum türü olarak tanımlayan her tür ifadeden çekiniyoruz. Artık tutkularımız siyasal değil ve siyaseti heyecandan çok çekinceyle düşünür olduk. Kimi zaman da, demokrasi

sözcüğü öyle kirletilmiş görünüyor ki, kullanmakta tereddüt ediyoruz: "Halk demokrasileri" yabancı bir ordunun dayattığı diktatörlüklerin bir maskesinden başka bir şey değilse bizzat demokrasi fikri de kendinde bir sapma tehlikesi taşımaz mı; yalnızca özgürlüklerden söz etmek ve her tür iktidar yaklaşımından sakınmak daha açık olmaz mı? Demokrasiyi halkın iktidarı olarak değil de merkezi iktidarm mevcut olmayışı biçiminde tanımladığında Claude Lefort'un yaptığı da budur, çünkü tahtı ortadan kaldırmak, o tahtın üzerine, iktidarı daha da mutlak olacak yeni bir hükümdarı, yani kral yerine halkı oturtmaktan daha önemlidir.

Demokrasi fikrinin böyle tersine dönmesi, halkın egemenliğinin zor kuvvetiyle ele geçirilmesinden özgürlükler ve azınlıklara saygıya geçiş, XX.

yüzyılın siyasal dramlarını öylesine sadık bir biçimde dile getiriyor ki, kabul edilmemesi pek güç. Ama önemli olan düşüncenin varış noktası olarak değil çıkış

noktası olarak kabul edilmesi.

Evet çıkış noktası... Çünkü iktidar, kendisinden üstün olan ve mutlaklaşmasına karşı çıkan bir ilke tarafından sınırlandırılmamış-sa, siyasal özgürlük olamaz. Gerek Hıristiyanlıkta gerekse İslamda, din, bir yandan halkların kurulu iktidara boyun eğmesini sağlarken, aynı zamanda da iktidara böyle bir sınırlama getirmiştir. Dün-yevileşmiş toplumlarda, din bu iki işlevini, yani iktidarm hem sınırlandırılması, hem de meşrulaştırılması yönündeki İşlevlerini yitirmiştir. Ancak dinsel düşünce, insan haklarına ve insana çağrıya dönüşerek dünyevileşmiştir. Bugün de, tıpkı dün olduğu gibi, demokrasiyi, eğer yalnızca siyasal iktidarm smırlandırılmasınm siyasal olmayan ilkesine dayandırırsak, o demokrasiyi oluşturmak mümkün olmaz. Modernliği, kurumlarm saydamlığı ve bireylerle toplulukların özgür etkinliğiyle sonuçlanacak olan, toplumun tedrici bir doğallaşması olarak tanımlayanların tümü bu fikre karşı çıkar. Ama, bugün, böylesine iddialı bir yaklaşımı kim sürdürebilir ki?

İnsanın doğa ve kendisi üzerindeki gücünün, özgürlüğün bir koşulu olmakla birlikte, aynı zamanda da, toplumu makineye ya da orduya, bürokrasi ya da çalışma kampma dönüştürerek yine özgürlüğün en tehlikeli engeli olabileceğini kim unutabilir? Saygı duyulması gereken yalnızca kolektif irade değil, aynı zamanda da kişisel yaratıcılık, dolayısıyla da her bireyin, gerekirse topluluğun çalışma, örgütlenme ve güç araçlarına karşı olmak kaydıyla, kendi öz yaşamının öznesi olma yeteneğidir. En güçlü biçimde Isaiah Berlin'in dile getirdiği olumsuz özgürlük yaklaşımı, demokrasinin vazgeçilmez temelidir çünkü iktidarı sınırlandırmak, aynı zamanda da idari aygıt ve ordu, iktidar ve o iktidarm hukuksal güvenceleri de olduğundan dolayı, hiçbir zaman tam bir toplumsal sözleşme ve özgür bir karar biçimini almayan bir halk egemenliğine mutlak iktidarın verilmesinden daha önemlidir. Günümüzde, doğrudan demokrasiden, halk iktidarından hatta özyönetimden söz etmek olanaksızdır çünkü bunlardan söz edildiği anda, o büyülü sözcüklerden dışarı taşan totaliter partinin, o partinin militanlarının, küçük şeflerinin küstahça bayalığının, halkla ulusun birliğine yapılan çağrıların insanı boğan hantallığının son derece gerçek yüzü olacaktır. Demokrasi, yani yönetenlerin yönetilenler tarafından özgürce seçimi, ancak özgürlüğün önünde yıkılması olanaksız bir alan varsa, iktidarm alanı, toplumsal örgütlenmenin ve bireysel tercihlerin alanından daha sınırlıysa mevcut olabilir. Ama bu koşul gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Her ne kadar iktidarm sınırlı olması gerekiyorsa, toplumsal edimcilerin de kendilerini özgürlüklerinden sorumlu hissetmeleri, insanm değeri ve haklarını kabul etmeleri, diğer insanları ve kendilerini yalnızca içinde doğdukları topluluk ya da kendi çıkarlarına göre tanımlamamaları da gerekir. Eğitici ortamların, yani ailenin ve okulun, bir de peer gro-up'ların ortaya çıkardıkları ya da yok ettikleri bu sorumluluk olmadıkça demokrasi olamaz.,

Yurttaşlık

Demokrasinin ikinci bir koşulu da, yönetilenlerin yönetenleri seçmek, demokratik yaşama katılmak, kendilerini yurttaş hissetmek istemeleridir. Bu da (bizzat kendisi de ülkenin siyasal bütünlüğüne bağlı olan) siyasal topluma aidiyet bilincinin olmasmı gerektirir. Eğer ülke birbirlerine yabancı ya da düşman etnik gruplara bölün-müşse, ya da, daha basit olarak, toplumsal eşitsizlikler insanların ortak bir şeyleri olduğu hissini

duymalarma olanak vermeyecek düzeydeyse, demokrasinin temeli eksiktir. Rousseau, demokrasinin güçlü olması için koşulların belli bir eşitliğinin ve bir ulusal bilincin gerektiğini söylüyordu. Toplumun devlete tabi olması demokrasiyi ne derece zayıflatıyor hatta yıkıyorsa, siyasal toplumun bütünleşmesi ve birliği de o kadar güçlendirir. Yurttaşlar, kamu sorunlarmı kendi çıkarlarına yabancı olarak değerlendirdiklerinde, o sorunlarla ilgilenmeleri için bir neden olmaz. Baskıya edilgen bir biçimde boyun eğerek kayırmacı ilişkileri kolaylıkla kabul ederler.

T. H. Marshall'in işaret ettiği gibi, toplumun, toplumsal sınıflar 365

arasındaki mesafe ve çatışmalar tarafından bozulan birliğini ancak yurttaşlık bilinci yeniden kurabilir.

Bilmem daha ileri gidip, demokratik bir toplumun zorunlu olarak ortak değerlere, Özellikle de, varlığı siyasal iktidarın sınırlandırılmasını sağlayacak dinsel ve ahlaksal değerlere dayandığı fikrini de ileri sürmek gerekir mi? Bu fikir Amerikan toplumunda fazlasıyla mevcuttur, Avrupa ülkelerinde ve ulusal bilincin kendisine temel olarak dinsel ve ahlaksal değerlerden çok siyasal ve tarihsel değerleri seçtiği yeni uluslarda pek görülmez. Ama, her iki durumda da, ulusal toplumun yüceltilmesi, demokrasi açısından, destekten çok tehlike yüklüdür. Öbürü'nün reddini doğurur, fetih duygusunu doğrular, azınlıkları ya da "biz" den ayrılan ya da eleştirenleri dışlar. Burada, yurttaşlık, onca otoriter rejimi doğurmuş olan o fetihçi halk egemenliği ididasına dönüşür. Biz yurttaşlık fikrine yine de daha dünyevi, ulus, halk ya da cumhuriyet, ne olursa olsun herhangi bir siyasal topluluk dininden uzak bir anlam yükleydim. Yurttaş olmak, kendini, insan haklarına saygı duyan ve fikirlerle çıkarların temsiline olanak veren kurumların iyi işleyebilmesinden sorumlu tutmaktır. Bu da az şey değildir ama, zaten çoğu zaman mevcut olan ama demokrasinin temel bir koşulunu oluşturmayan, ahlaksal ya da ulusal bir aidiyet bilincini içermez. Nor-berto Bobbio, haklı olarak, demokrasiyi şiddetin denetimiyle bağ-lantılandırmış ve bu yarı-yüzyılımızda hiçbir savaşın iki demokrasiyi karşı karşıya getirmediğini anımsatacak kadar da ileri gitmiştir.

Bu kurumsal aidiyet bilincini, kendisinin bir yanıt getirdiği, toplumsal ilişki ve çatışma bilincinden ayırmamak gerekir. Demokrasi temsili olmadan, yani bir çok yönetici arasından yapılacak seçim farklı çıkar ve kanaatlere tekabül etmediği takdirde, var olamaz. Demokrasinin temsili olabilmesi için, kuşkusuz seçimlerin özgür olması gerekir, ama gerekli olan bir başka şey de toplumsal çıkarların temsil edilebilir olması, siyasal tercihlere göre belli ayrıcalıklarının bulunmasıdır. Eğer belli başlı toplumsal sorunlar karşısında edinilen tutumu belirleyen, belli bir partiye verilen destekse demokratik sistem zayıftır; halbuki siyasal partiler, yalnızca partiler ve siyasal sınıf tarafından değil de, bizzat edimciler tarafından dile

getirilen toplumsal sorunlara da yanıt verebiliyorsa, işte o zaman demokrasi güçlüdür.

Demokrasi Avrupa ve Kuzey Amerika'nın sanayileşmiş ülkelerinde böyle güç kazanmışsa, bunun nedeni, o ülkelerin, bir yandan görece bir toplumsal bütünleşmeyi ve güçlü bir ulusal tutarlılığı sağlarken, öte yandan da, açık, genele yayılmış toplumsal çatışmalara sahne olmalarıdır. Sınıf çatışmalarının güçlü olduğu yerlerde demokrasi de güçlü olmuştur. Özellikle de sınıf toplumlarının en âlâsı ve demokrasinin anası olan İngiltere'de... Fransa'da demokrasi daha zayıf olmuştur, çünkü toplumsal edimciler burada, gerek muhalefette gerek iktidarda, sürekli siyasal amillere bağlı kalmışlardır.

Devrimci tutum demokrasiye elverişli değildir, çünkü siyasal çözüm ve reformlar doğurabilecek bir toplumsal çatışmayı tanımlayacağına, aşılması mümkün olmayan siyasal çelişkilerin mevcudiyetini ve rakibi devirme ve ortadan kaldırmanın zorunluluğunu öne sürer, bu da toplumsal ve siyasal olarak türdeş bir toplum hülyasını ve toplumsal rakibin bir halk ve vatan haini olarak görülmesi sonucunu doğurur. Özgün biçimde toplumsal olan çatışma, tersine, her zaman, sınırlıdır ve ancak bu sınırlar ortadan kalktığında toplumsal hareketler yerlerini siyasal karşı-kül-türlere ya da şiddete bırakırlar. Demokrasi yalnızca sınırlı çatışmalara tahammül edebilir, ama temel ve derin çatışmaların olmaması da demokrasiyi zayıflatır, çünkü

bu durum siyasal amillerin toplumsal olarak temsiliyeti açısından Önemli bir engeldir. Dolayısıyla demokrasi, bütünleşmiş

bir siyasal toplumla birleşen güçlü bir biçimde yapılanmış bir sivÜ toplum ve bunların her ikisinin de, savaş ve barışın, ülkenin dünyadaki yerinin ve geçmişi, bugünü ve geleceği arasındaki sürekliliğin yükümlülüğünü üstlenerek ulus adına davranan iktidar biçiminde tanımlanan devlet karşısmda olabildiğince bağımsız olmasını gerektirir.

Partiler

Demokrasinin kurumsal biçimleri, yani siyasal tercihlerin oluşumunu Örgütleyen, dolayısıyla toplumsal taleplerden çok siyasal arzın yanında yer alan biçimleri daha az önem taşır. Daha önce, bizzat demokrasinin tanımı olduğunu belirttiğimiz yöneticileri seçme Özgürlüğünü bu kurumsal biçimlere dahil etmemek gerekir. Ama demokrasinin işleyabilmesi için tikel tercihlerin ortaya çıkması gerekir; öyle ki, yurttaşlar, yaptıkları tercihin kolektif yaşamın başlıca 366

alanlarında neleri içerdiği ve ne gibi sonuçlar doğurabileceği konusunda olabildiğince açık bir fikir sahibi olarak yöneticileri seçebil-. melidirler.

Eğer seçmenler, seçilenlerin ekonomik, toplumsal ya da uluslararası siyasetinin nasıl olacağını bilmezlerse, yönetilenler yönetenleri nasıl özgür olarak seçebilir? Adaylar yalnızca tikel çıkar gruplarmı temsil ederlerse bu çıkarlarla tümel tercihler arasmda nasıl bir bağ kurulabilir? Böylesi bir durum ancak, yerel yaşamın içine hapsedilen seçmenlerin etkisini sınırlar ve böylece ya bizzat siyasal elit tarafmdan, ya da en güçlü ekonomik çıkarların baskısı altmda alman büyük kararların üzerindeki her tür denetimin kalkmasına neden olur.

Toplumsal taleplerin ve genel siyasal tercihlerin ifadesinin kabul görmesi için siyasal partilerin vazgeçilmez araçlar olduğunu düşünmeye alışmışız. Ancak bir yandan lobilerin çoğalması, öte yandan da toplumsal taleplerin ideolojiler ve siyasal aygıtlar tarafından ezilmesinin arasmda siyasal partilere kalan yer pek dardır. ABD, aşırı derecede zayıf, salt seçim makinelerine indirgenmiş

partileri olmasından yalanır; Fransa, çoğu zaman adayların ve siyasal aygıtların, yalnızca bir siyasal iradeyi aktaran araç haline gelmiş toplumsal güçler karşısındaki etkisini ayakta tutmaktan başka bir işe yaramayan ideolojik söylemler tarafmdan felce uğratılmıştır. Bir parti, siyasal tercihlerin basit bir oluşum aygıtı olmakla yetineceğine, kendisini ne denli bir toplum modelinin taşıyıcısı olarak görürse, demokrasi de o derece zayıftır ve yurttaşlar parti yöneticilerine bağımlı kılınmıştır. Bu zaaf Fransa ve İspanya'da olduğu kadar, Al-bert Hinschmann'm "büyük halk partileri"nin kimi zaman tehlikeli bir biçimde, hem de tam anlamıyla totaliter ülkelerde görüldüğü cinsten "tek parti"lerle yakınlaştığını belirttiği pek çok Latin Amerika ülkesinde de gözle görünür bir haldedir. Ama, bunun tersine bakacak olursak, siyasal toplumun zayıflığının ve bu toplumun ekonomik çıkarlar ya da azmlıklarm taleplerine boyun eğmesinin de demokrasiyi güçlendirmediği görülür. Yurttaşlık, kamu işlerine ilgi duyulmasmı ve toplumsal taleplerle devletin uzun vadeli kararları arasındaki sürekliliğin olabildiğince var olmasını öngerektirir.

Liberalizm demokrasi değildir

XX. yüzyılın sonunda demokrasinin büyük başarılar kazandığı düşünülebilir, ama bu, totaliter rejimlerin yıkılışının biraz fazlaca iyimser bir yorumudur.

Gerçekte demokrasi pek az başarı kazan-

mış, hatta pek az kavga vermiştir. En başarılı kavgalar, 1980-1981'de Polonya'da Dayanışma'tün ve 1989'da Çinli öğrencilerin verdiği mücadelelerdir. Diğer komünist ülkelerde, Berlin duvarının yıkılışını en önemli olay olarak değerlendirmek daha doğru olur. Bu yıkıma eşlik eden sevinç bir utku çığlığı değil, bir rahatlama ve uzun bir hapsedilmişlik döneminin sonudur. Romanya'da demokratik devrimden söz edildi, ama

acaba o devrim gerçekten oldu mu yoksa olabilecek şeylerin dünyasına mı ait? Latin Amerika'da askeri diktatörlükler, iktidarı Brezilya'da, Uruguay'da, Şili'de, hatta Paraguay'da sivillere vermeyi kabul ettiler ama Arjantin'de demokratik bir rejimi iktidara getiren bir halk ayaklanması değil askeri alanda uğranılan bozgundu. Etkisiz olduğu kadar iğrenç de olan rejimlerin düşüşünün yarattığı mutluluğun yanında, tuhaf bir biçimde, yalnızca otoriter ya da totaliter bir iktidarm mevcut olmamasıyla tanımlanan demokrasiye ilişkin herhangi bir düşüncenin olmadığı görülür. Orta Avrupa'daki komünizm-sonrası ülkelerde siyasal fikir ve tasarılar çabucacık tükendi ve her yerde pazar ekonomisi tüm diğer değişiklikleri gütme durumunda. Ne eğitim ne toplumsal adalet önemli düşünceleri harekete geçiriyor; heyecan veren tek soru, sermayelerin ve girişimcilerin, bunlardan hiçbirine sahip olmayan ya da hiçbirini üretmeyen ülkelere nereden geleceği sorusu. Diktatörlüklerle mücadelede en önde yer almalarına karşm, bu yeni demokrasilerin kuruluşunda entelektüeller önemli bir rol oynamıyor. Batı ülkelerinde demokrasiye olan ilginin azalması da önemli boyutlarda. "Her şeyin siyasal olduğu" uzun bir dönemden sonra, bu ülkeler, "her şeyin ekonomik olduğu" bir ortamda yaşıyorlar: Uluslararası rekabet, ticari mübadelelerin dengesi, paranın değerinin sağlamlığı, yeni teknolojileri geliştirme gücü... Siyasal yönetimin amaçları işte bunlar. Gerisine gelince, insanlar, rahatlıkla, siyasal tekellere, devlet bürokrasisine, politikacıların söylevlerine ve, pek çoğu, yakınlarındaki teröristlere ya da uzaktaki diktatörlere, özgürlüklerin hukuksal güvencelerinden daha çok ilgi göstermiş olan entelektüellerin aşırılıklarına karşı korunmakla yetiniyorlar. Demokrasi de, piyasa ekonomisi ve akılcı düşünce kadar doğal görülüyor, dolayısıyla da geliştirilmesi ve örgütlenmesi değil korunması gerektiği düşünülüyor.

Tarihsel öneminin kabul edilmesi gerekse bile bu yaklaşımın kendisini kabul etmek olanaksızdır. Liberal ve zengin bir toplumun büyük bir bütünleşme gücü olduğu, özellikle de devletin iradeci, dolayısıyla da otoriter müdahalesini sınırlandırab ildiği doğrudur. XIX. yüzyılın başından XX. yüzyılın sonuna değin özgür-368

lüklerin alanının merkez ülkelerde önemli ölçüde yayıldığını, rahatlığın, eğitimin, dinsel ya da siyasal dogmalarla sivil toplumun birbirinden ayrılmasının, ayrıcalıklı demokrasi ve cumhuriyetçi seçkinciliğin yerine, zaman içinde çoğunluk haline gelen bir orta sınıfın siyasal ifadesi olan, sınıfların oluşturduğu piramidin yerine geçen ve görünüşte, normları ve örgütlenme biçimleri çok hareketli olan kitle demokrasisini koyduğu da gözlemlenebilir.

Seymour Martin Lipset, demokrasinin bollukla son derece sıkı sıkıya bağlı olduğu, bu nedenle de modernleşmenin siyasal boyutu olarak tanımlanabileceği fikrini güçlendirmek için bir sürü gerekçeyi bir araya toplamıştır.

Ama doğru olan bir başka şey de -Fransız Devriminden bu yana söylenegeldiği gibi- demokrasiyle liberal toplumun, yani mo-dernleştirici eylemin bizzat modernliğin uygulanmasıyla, akılcı düşüncenin, alt-sistemlerin -ekonomik, siyasal, hukuksal, dinsel, kültürel alt-sistemlerin-olabildiğince farklılaşması aracılığıyla toplumsal yaşama uygulanmasıyla bu şekilde özdeşleştirilmesinin, siyasal yaşama sivil toplumun efendilerinin, yani Özellikle de para sahiplerinin egemen olmasına hiçbir yanıt getirmediği ve liberal toplumun bir bütünleşme toplumu olmasının yanı sıra, aynı zamanda da bir dışlama toplumu olmasını engellemedİğidir. Marcel Gauchet nin Michel Foucault'ya verdiği yanıt işte bu düzeyde büyük bir güç kazanır. Liberal toplum, kesinlikle bir baskı toplumunun maskesi değildir; totaliter ve otoriter sistemlerin kurbanları liberal toplumu tek sığınakları olarak görürken o toplumu bu şekilde suçlamak neredeyse saçmadır. Liberal toplum açık, bütünleştirici ve esnek olduğundan dolayıdır ki, dışlama da bu toplumda dramatik boyutlara varır; halbuki hiyerarşikleşmiş, hareketsiz ya da pek az hareketli bir toplum eski bir eve benzer, bir sürü kenarı, köşesi, korumalı sığmağı vardır. Geleneksel toplumlar marjinallikle eksikliği, yoksullukla sömürüyü birbirinden ayırmıyordu. Modern liberal toplumlar, eksikliğin izleri ve dayatmalarmı büyük ölçüde ortadan kaldırarak, marjinalliği "özgürleştiriyorlar". Toplumlarımız açık ve eşitlikçi oldukça marjinalliği, hatta mainstream'kikinden farklı toplumsal ve kültürel normları kabullenenlerin

ya da kişisel veya kolektif özürleri kendilerinde toplayanların dışlanmışlığını arttırıyor/vurguluyor. Bu gözlem, uzun bir sosyaldemokrat geleneğin izini taşıyan, Sosyal Sigorta Kurumu nun milli hasıladan bizzat devlet bütçesi kadar (hatta daha da fazla) pay aldığı bir Avrupa açısından pek yeterli sayılmaz; buna karşılık, derinlikli bir demokratik kültüre sahip olan, Avrupa'daki gibi, bir de, üstün gruplar ya

da sınıflar tarafından, kendilerini koruma amacıyla yükseltilen kültürel ve demokratik engellerin bulunmadığı, ama gettoların, yoksulluk ve toplumsal çözülmenin en uç biçimlerinin fazlasıyla mevcut olduğu Amerika'da yeterince güçlüdür. Bu liberal model Avrupa'da hızla yayıldığından dolayı, burada, özellikle de Fransa'da, orta sınıftan uzak olan dışlanmışların somut sürüklenişlerinin ve mekanizmaların, özellikle de bu zenginliklerden pay almayanları toplumun geri kalanına bağlayan toplumsal ve siyasal çatışmaların çözülmesinin hatalı biçimde algılanması olan, eşitsizliğin artmasına ilişkin bir bilinç gelişiyor. Onlar, eskiden sömürülenlerdi, şimdiyse "yabancı"lar; bizzat kendilerini toplumsal ya da ekonomik terimlerle değil de etnik ya da kültürel terimlerle yeniden tanımlamaları da bir rastlantı değildir.

in ve out olanların böylece giderek artan biçimde birbirinden ayrılması, dünya ekonomisinin merkezlerinden uzaklaşıldıkça daha da görkemli biçimler alır.

Çoğu zaman halk karşıtı otoriter rejimler tarafından hazırlanmış olan dünyaya açılım, peşinden demokrasiye dönüşü de sürükleyebilir, ama aynı zamanda ekonomik ikiciliği de getirebilir. Örneğin, Latin Amerika'da, halkçı-milliyetçi rejimlerin çözülmesi, birçok ülkede önce askeri diktatörlükleri getirdi ve korumacılığın yerini dünya pazarında karşılıklı avantajların arayışının almasına neden oldu; ama bu ekonomik siyaset, özgür seçimlere geri dönüşle de pek güzel uyum gösterdi ve seksenli yıllarda egemen olan, marjinaUiğin ve ekonominin biçimsel olmayan sektörünün büyümesinin yükselmesi yönündeki eğilim de tersine dönmedi. Yoksullar daha yoksullaştı, geleneksel orta sınıfın geniş kesimleri

-Öğretmenler, memurlar, vb- durumlarının giderek kötüleştiğini gördüler, buna karşılık zenginler konumlarını koruyor ve ülkelerinin dış

borçlanmasıyla edinilen sermayelerin kütlesel bir biçimde ihraç edilmesinden yararlanıyorlardı.

PREALC'lı araştırmacıların o toplumların "toplumsal borç"u olarak adlandırdıkları, bu giderek artan eşitsizlik, demokratikleşmenin sınırlarına işaret eder. Eğer gerçek iktidarlar zengin azınlıkların yararına ve yoksul çoğunlukların zararına işliyorsa, kim demokratikleşme sözcüğünü kullanabilir ki?

Tüm ülkelerde, dahil edilenlerle dışlananlar arasındaki mesafe artıyor. Bu durum, dahil edilenlerin % 80'lere vardığı yerlerde de, Çöl Afrika'sında ya da Latin Amerika'nın And Dağları çevresindeki ülkelerindeki gibi % 20 ya da %

40'larda kaldığı yerlerde de aynı. İçeriden gelen gelişmenin demokrasinin en sağlam temeli olduğunu kabul etmek gerekse bile, tümüyle liberal bir demokrasi yaklaşımıyla yetinmek de olanaksızdır.

Jürgen Habermas 'in demokrasi kuramı

Eşitsizliğin acımasız gerçeğine çarpan liberal yaklaşımın yetersizliği, çağımız düşüncesini ters bir yöne, Aydınlanma'nın evrenselcili-ğine doğru götürür.

Demokrasi, ancak, yurttaşlar tikel fikirleri ve çıkarlarının Ötesinde, herkes tarafından kabul edilen öneriler üzerinde anlaşabilirlerse demokrasi olur.

Robert K. Merton'un tanımladığı biçimiyle, bilimsel topluluk, kişisel iktidar ve ekoller ya da kurumlar arasındaki rekabetler araştırmaya ve doğrununun kanıtlanmasına bağlı olduğu ölçüde, demokratik olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım, uzlaşmaya değil de yalnızca anlaşmaya, hoşgörü ve

azınlıklara saygıya dayanan liberalizmin olabildiğince uza-ğındadır. Aydınlanma savunucuları akılcı ya da yar ad anayken, liberaller bilinemezcidir. Tabii bir de, Aydınlanma ruhunun bilimsel düşünce alanında kapanıp kalmaması, toplumsal yaşama, yani değerlerin ve normların, hatta en öznel deneyimin, yani zevk ve estetiğin alanma da girmesi gerekir. Burada çok büyük bir güçlükle karşı karşıya kalınır, hatta, aşk duygusundan dine, imgesel olandan geleneğe, kendisine akıl dışı görünen her şeyi yıkan ya da aşağılayan otoriter bir akılcılık imajının pençesine yeniden düşme tehlikesi bayağı önemli boyuttadır. İşte Jürgen Habermas'ın aşmaya çalıştığı da bu güçlüktür.

Habermas, iki uç çözümü dışlar: Bunlar, insan-edimciyi, bilimsel ve teknik düşünceye, araçsal akla indirgeme, ya da tersi bir yönde, akılcılığın dayatmalarına karşı bireyin ya da topluluğun ti-kelliklerine çağrıda bulunmadır.

Adorno ve Horkheimer'rn ardından, stratejik olarak adlandırdığı düşüncenin egemenliğini eleştirir ama, Almanya'da nazizmi getirmiş olan halkın güçlerine

-völkisch-çağrıdan da mutlak bir biçimde iğrenir. Evrensel olanın, yaşanan bir dünyanın (Lebensvvel), bir kültürün tikelliğiyle beslenen tikel deneyimler arasındaki iletişimde ortaya çıkabileceğine inanır. Liberal siyasetin sunduğu anlaşmalarla, hatta tikellikleri bütünleştireceğine birbirine ekleyen bir hoşgörüyle yetinilmemelidir. Yurttaşlık olmadan demokrasi olmayacağı, yurttaşlığın da, yalnızca usuller ve kurumlar değil içerikler üzerine de sözleşmeler olmadan düşünülemeyeceğini kabul etmek gerekir.

Evrensel olanla tikel olan nasıl birleştirilmelidir? İletişimle, daha da somut olarak karşımızdakinde en özgün olanı ve ahlaksal bir değer ya da evrenselci bir toplumsal norma bağlı olanı kabul etmemizi sağlayan tartışma ve gerekçelendirmeyle... Öbürü'ne saygı ve kulak vermeye dayanan bu yöntem, demokrasinin, bizi anlaşmalara ve hukuksal güvencelere götüren çıkarlar çatışmasından daha sağlam bir temelidir.

Yaşanandan düşünülene ve tikelden evrensele bu geçiş nasıl gerçekleşebilir?

Bizim modernliğimizde egemen olan ve akim evrenselliğini inancın, geleneğin ve topluluğun/cemaatin tikelliğinin karşıtı olarak gören eğilim nasıl tersine çevrilir? Habermas, burada, modern demokrasiye, genelde siyasal bilimin verdiğinden çok daha büyük bir yer verir. Söz konusu olan, kendilerini öncelikle tümüyle öznelmiş gibi ve dolayısıyla da hü bütünleşmeye karşıymış gibi gösteren zevkler, görüşler ya da konumlar arasındaki birlikte varoluş ve iletişimi kurmaktır. Piaget'den sonra Habermas da "modern toplum kendisini, nesnel, toplumsal ve öznel olanın giderek artan ayrışımıyla tanımlamaz mı?" diye sorar.

Toplum her tür merkezi birlik ilkesini yitirmemiş midir; aslında bir karşılıklı anlaşma, yani toplumsallık kuramı olan iletişim kuramına çağrıda bulunmaz mı?

Habermas, sürekli, öbürü'nü dinlemeden ve kabul etmeden, bir tercihin Öznel ifadesinde evrensel değeri olan bir şeyi araştırmadan demokrasinin olmayacağını söyler. Bir parlamentoda, mahkeme önünde ya da medyalarda demokratik karar alma, her şeyden önce, karşı taraftakinin konumuna belli bir geçerlilik tanınmasını varsayar -yalnızca, o karşıdakinin net bir biçimde, hatta gönüllü olarak toplum sınırlarının ötesinde konumlandığı durumlar dışında-. Bu da bizi -Habermas'ın hem Parsons'tan, hem de Durkheim'dan aldığı- şu klasik iddiaya götürür: Ahlaksal ve toplumsal yargılar, kültürel değerleri, toplumsal normları ve toplumsallaşma mekanizmalarını koruma ve yeniden üretme araçlarıdır. Estetik yargılar örneğinde, iletişim, ahlaksal yargılar konusunda olduğundan daha ileri gider, çünkü bir insanlık konumuna, tinin, neredeyse evrensel bir değeri olan ya da en azından bir toplumdan daha geniş bir bütüne -ki o bütüne kimi zaman uygarlık adı verilir- uygulanabilen girişimlerine gönderide bulunur. Habermas, böylece, toplumun yalnızca bir üretim kümesi değil, aynı zamanda da, üretime ilişkin olduğu gibi toplumsal bütünleşme ve kültürel değerlerinin korunmasına İlişkin talepleri de bulunan, yani, daha somut biçimde ifade etmek gerekirse, eğitim ve adalete de ekonomi ve siyaset kadar önem veren bir topluluk ol duğunu düşünen çok sayıda kuramcıyla birleşir.

Ancak, her ne kadar bu konum, toplumsal yaşamı teknik eyleme, çıkarların çarpışması ve o çıkarlar arasında oluşan anlaşmalara indirgeyen araçsal bir

yaklaşımın karşısmda çok büyük bir güce sahipse de, bu kitapta sıkça sunulmuş

olan, özellikle de, değerlere ve normlara saygı duyulmasını sağlayan kurumlarla, aile, okul ya da

başka toplumsallaşma amilleri tarafından toplumsallaştırılan bireyler arasında bir denklik olduğu fikrine karşı çıkan eleştirilere açıktır. Gerçekte sistemle edimciler arasında, sürekli bir fark/mesafe vardır, çünkü sistem kendi öz gücünü de bir amaç olarak görür ve edimciler, hangi türden olursa olsun bireysel özerkliklerinin peşinden koşarlar. Bu da Habermas'ın çağrıda bulunduğu, tikelden evrensele doğru sürekli bir hareketle belirlenen, siyasal yaşamın, bireyleri, kendi kendilerinin üstüne çıkaran bir Biîdung rolü oynadığı toplum imgesinin kabul edilmesini olanaksız kılar. İletişimi, karşımızdakinin dikkatle dinlenmesine indirgeyen bu imgenin, her şeyden Önce ortak çıkarı düşünen kararın karşısında, bilinçlerin arasına, bilgilerin, dillerin ve tasarımların akımının araşma giren ve para ya da karar akışlarıyla aynı sıfatla iktidarlar tarafından denetlenen şeyi çıkarmak gerekir.

Habermas, haklı olarak, toplumsal çatışmanın hiçbir zaman tam bir çatışma, pazarda alıcıyla satıcı ilişkisi gibi, berabere biten bir oyun olmadığını anımsatır. Çünkü, her iki rakibin ortak olarak sahip olduğu kültürel bir kaynak, bir gönderi noktası, yani paylaşılan bir tarihsellik yoksa toplumsal çatışma olmaz. Dolayısıyla demokratik tartışma her zaman üç boyutludur: Bunlardan ilki uzlaş-' ma yani ortak kültürel yönelimlere gönderidir; ikincisi rakipleri birbiriyle karşı karşıya getiren çatışmada; üçüncüsü ise bu çatışmayla, onu sınırlandıran bir toplumsal -özellikle de hukuksal- çerçeveye saygıyı bir araya getiren anlaşmadır.

Estetik deneyim söz konusu olduğunda, iletişimin doğası farklı, ama daha da sınırlıdır, çünkü ortak gönderiyle Habermas'ın Özgünlük olarak, estetik deneyimin, gelenek oluşturan kültürel bir içerik, yorumbilimsel yöntemiyle farklılığı keşfeden ve diğer geleneklerle arasında aşılmaz bir mesafeyi yaratan duyarlı mevcudiyeti olarak adlandırdığı şeyi bir araya getirir. Öyle ki, biz bile bugün, klasik modernlikle birlikte yıldızı parlayan temsil sanatlarıyla ya bir dil, ya lirizm olmaya çalışan ama temsü edilecek herhangi bir nesneye gönderide bulunmayan çağdaş sanatları bağdaştırmakta büyük güçlük çekiyoruz.

Ahlaksal tutumlarda ve estetik deneyimde farklı biçimlere giren, tikel olanla evrensel olan arasındaki bu mesafe, bence ancak modernliğin temellerinden biri olarak Özne'nin özgürce doğrulanmasına evrensel bir değer verildiği takdirde aşılabilir. Habermas'ın buna karşı çıkmaması gerekir, çünkü o da, her ne kadar Özne fikrini, karşılıklı öznellik adına eleştirirse de, bunu Özne'ye Hegel'in ve onun da öncesinde Batı'daki metafiziğin verdiği anlamı yükleyerek yapar. Onun kadar uzakta birinin böylesi bir ilkeye başvurduğuna göre, o ilkenin yerine, biraz fazlaca kolay bir biçimde, "yaşanan dünya" (Lebenszvelt) adı altında yeniden devreye sokulan klasik toplum ve kültür fikirlerini koyacağmdan da endişe ederim. Bu durum toplumsal yaşamm dramatik ama aynı zamanda da dinamik niteliğini ortadan kaldırır. Evrensel olana, yani modernliğe, en fazla Özne olmayı bizzat talep ederek, biyolojik varlığımız tarafından dayatılan bireyliğimizi bir Özne/Ben üretimine, öznelleştirmeye dönüştürerek yaklaşırız.

Ve bu ben üretimi, ancak, aygıtlarla, özellikle de kültürel egemenlik aygıtlanyla, başta da, siyasal ve ekonomik yaşama olduğu kadar kültüre de egemen olduğu ölçüde devlete karşı verilen mücadeleyle ve o mücüdelenin içinde gerçekleşir. Kişisel öznenin ancak öbürü'nü bir özne olarak kabul etme yoluyla oluşması, bu merkezi fikri daha da güçlendirir: Yurttaşlığın temelini oluşturan ve demokrasiye olumlu bir içerik kazandıran öznelerarası olan değil özne, iletişim değil ben üretimidir.

Yalan geçmişe ait bir örnek bu fikri gayet güzel açıklar. Fransa'da, görünürde, milliyet/tabiyet tanımı konusunda, Almanya'da fazlasıyla egemen olan kan hakkı savunucularıyla, göçmenliğin yaygın olduğu

yerlerde daha kolaylıkla kabul gören toprak hakkı taraftarları arasında geleneksel bir tartışma vardı.

Ancak, hükümet tarafından 1987'de oluşturulan Milliyet Kanunu reformunu hazırlayacak komisyon, bu klasik karşıtlıktan çabucacık uzaklaşmış ve herkesin hayretini uyandıracak bir biçimde, tabiyetin, yeni gelen tarafından yapılacak bir tercihe bağlı olması, bu tercihin olabildiğince kolaylaştırılması ve Fransa'nın göçmenlerin reddi ya da mar-jinalleştirilmesi için değil bütünleşmesi yönünde bir siyaset gütmesinin gereği üzerinde açık bir uzlaşmaya varmıştır.

Varılan bu sonucun genele yönelik bir kapsamı vardı: Gerek çoğunluğun, gerekse azınlıkların, bireyleri biçimlendiren bir toplumsal doğa, bir kültürel miras tanımlarının karşısında bu görüş, Fransız olabilmek için diğer bağların koparılması gerektiğini ileri sürmeksizin, Fransız usulü tabiyet olarak adlandırılan -birlikte yaşama istenci- şeyin tanımını genişletiyordu. Tabiyetin otomatik olarak belirlenmesi yönündeki tüm farklı biçimlere karşı -kökenlerin bağlı olduğu yöre ya da doğum- milli statünün olabildiğince bir tercih sorunu olması fikri ileri atılıyordu. Ben daha da ileri gidilmesini ve anababalan-nın ya da atalarının milli statüsü ne olursa olsun, böyle açık bir tercihin herkesten talep edilmesini arzulardım. Ancak bu tür bir özgürlüğe çağrı, ırkçılığın, yabancı düşmanlığının ve azınlıkların reddinin tüm biçimlerini saf dışı bırakabilir.

Demokrasi mümkün oluyorsa, bunun nedeni, toplumsal çatışmaların, bir yandan kendi aralarında mücadele ederken, öte yandan da, karşıt toplumsal biçimler vermeye çalışsalar bile, aynı değerleri kaynak alan edimcileri karşı karşıya getirmesidir. Nesnel aklın egemenliğine geri dönme ve Aydınlanma ruhunu yaygınlaştırma yönünde bir girişim olan genelleşmiş bir akılcılaştırmaya gü-

venmektense, yurttaşlığın kurucu ilkesi olarak özneye dönmek ve toplumsal çatışmaları, birbirinin hem karşıtı hem de tamamlayıcısı olan toplumsal edimciler arasında Özne'nin tartışılması olarak -merkezi kültürel hedef budur-tanımlamak gerekir.

Ama bu Özne'ye çağrı, Aydınlanma felsefesine özgü akla ya da modernliğe çağrının yeni bir yorumu olmamaladır. Aydınlanma felsefesi için söz konusu olan, evrensele doğru yönelmek için tikel olanla bağlarmı koparmaktı. Bense, tam tersine, Özne'ye çağrının, aynı zamanda ve birbirinden ayrılmaz bir biçimde, hem bir toplumsal çatışmaya bağlanmayı, hem de bir kültürel yönelimi imlediğini düşünüyorum. Bir toplum akla dayanarak, ya da Özne'ye dayanarak kurulamaz. Hatta Özne'ye dayanarak toplum kurma yanılsaması, komünist rejimlerin kışkırttığı felaketleri yaratmış olan akla dayanarak toplum kurma yanılsamasından daha da tehlikelidir. Özne'ye çağrı, yasayı ve toplumsal örgütlenmeyi doğrudan ve olumlu bir biçimde güdebilecek/yönetebilecek bir ilke değil; kendilerini büişimin (enformasyon) yöneticileri hatta üreticileri olarak sunan aygıtların gücüne karşı başvurulacak bir kaynaktır. Habermas "iletişimsel davranmaktan sözeder; ama iletişim nedir? İletişimin, evrenseli tikelden çıkarmak/kurtarmak olduğu kabul edildiğinde, yeniden akılcı yanılsamalara düşülür; tersine, birbirinden tümüyle farklı kimlikler ve kültürlerin içine kapatılmış muhataplar görüldüğünde ise, o muhataplar arasmda ancak aşk ya da nefret oluşabilir. Birinci durumda, çatışma ortadan kalkar; ikincisinde ise genelleşir ve aşılmaz bir nitelik edinir. Gerçekte, iletişim, hem okuyucuların yüzyüze gelmesi, hem de mesajların birinden öbürüne aktarılmasıdır; bir yandan bilgilerin akışı, öte yandan her birinin kendi açısından tamamladığı ve diğerinde de bulmaya çalıştığı öznelleşme çalışmasının imidir. İletişim fikrinin getirdiği daha çok olumsuz bir şeydir: Burada toplum tarihe, doğaya ya da tanrısal iradeye dayanmaz; bir etkileşim, bir mübadele, kısacası eylemdir. Bu da, daha önce, sanayi toplumunda görünür olan bir şeyi en uç noktasma götürmek anlamına gelir. O toplumda, çalışmadan sözediliyor ve bu sözcük işçi özerkliğiyle sanayi örgütlenmesini çatışmaya sokuyordu. Aynı biçimde, iletişimden sözederken de, tıpkı çalışmadan sözedildiğinde olduğu gibi, çatışmaları devreden çıkarmak gerekmez: Tersine, asıl gereken o çatışmaların tam anlamıyla aydınlığa çıkarılmasıdır çünkü iletişim bilişimin, hele de ben ifadesinin tam tersidir. Eğer ifade tek basma galip gelirse, kendini bilincin ve ben

kanıtlamasının içine kapatır, bu da herşeyi kültürcülük ya da mutlak farklılaşmanın kucağma atar. Galip gelen iletişim olursa, bireyleri ve grupları, kendisinin, paranınkiyle aynı nitelikte olan iktidarına bağımlı kılar.

Demokrasinin olabilmesi için toplumsal çatışmaların, modern-liğinkine benzeyen değerlerle, yani akılcılaştırma ve öznelleştir-meyle dorukta sınırlandırılması gerekir; ama gereken bir başka şey de, temsili siyasal güçlerin, yani bir tüketim toplumunun karşıt yüzlerini temsil edebilecek güçlerin mevcut olmasıdır. Demokratik tartışma, ancak toplumsal talepler siyasal yaşamı güttüklerinde, ama aynı zamanda da, karşıt ya da tamamlayıcı, toplumsal ifadelerini oluşturdukları kültürel yönelimler tarafından güdüldüklerinde varolur. Merkezde yeralan, ama rakiplerin ortak kültürel hedeflerinin dahilinde bulunan toplumsal bir çatışma... İşte demokrasinin temel koşulu budur.

Yöneticilerin özgürce seçimi (kuşkusuz, her zaman gerekli olmakla birlikte) demokrasiyi oluşturmak için yeterli değildir.

Habermas, haklı olarak demokrasinin anlaşmaya indirgene-meyeceğini, uzlaşma olmadan yurttaşlık olmayacağını düşünür, ama Aydınlanma'dan gelen bu geleneği marksizmle birlikte belli bir yöne götürmek ister. Bu da kolay değildir çünkü marksizm, sınıflar arasındaki çelişkilerden, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki ölümüne mücadeleden sözeder. Bense, tersine çelişkilerden değil çatışmalardan, modernliğin büyük hedeflerinin dahilinde konumlanan çatışmalardan sözediyorum. Bu da, hiçbir toplumsal edimcinin, yani ne kültür sanayilerini yöneten aygıtların, ne bireylerin öznelhğinin ne de, bir yandan özne haklarını doğrularken, öte yandan da bir gelenek ya da bir topluluğu savunan grupların tam olarak modernlikle özdeşleşemeyeceği anlamına gelir. Haber-mas'ın toplumun çatışmasal boyutunu harcamasından endişe duyuyorum, çünkü edimcilerin sistemlerin mantığına karşı bağımsızlığını savunduğunda, bunu, onların yaşanan dünyasının tikelliği-nin Aydınlanma dünyasına ve o dünyanın evrenselciliğine dahil edilebileceğini umarak yapar. Bu da, pazar azami bir çeşitlilik ve karmaşıklığa uyacağından dolayı, ancak liberal bir görüşte geçerli olabilir; Habermas'ın görüşü ise liberal değildir. Gerekçelendirme, tartışma, görüş

açıları ve taleplerin bütünleşmesiyle sonuçlanmaz;

her ikisinin de yaptığı, yalnızca, aygıtların gücüyle kişisel Öznenin Özgürlüğü arasındaki aşılmaz çatışmayı aydınlatmaktır.

İki görüş açısı arasmdaki farklılık, özellikle de Habermas'm, tikel tarihsel kültür olarak, Volksgeist ve Zeitgeist olarak Almanya'da-ki kültür geleneğinden yola çıkması, benim ise, özneyi bireysellik ya da topluluk olarak değil de, neredeyse içeriği olmayan ama büyük bir savunma, mücadele ve özgürleşme istenci gücüne sahip bulunan bir özgürlük talebi olarak tanımlamamdan gelir. Haber-mas, tikel kültür ve kişiliklerden hareketle evrenselliğe yeniden kavuşmaya çalışır; ben, tersine, bireysel ve kollektif yaşamın, parayı, iktidar ve bilişimi elinde tutan aygıtların egemenliğinde olmasına karşı, yani sistemlerin mantığına karşı, öznenin yaratıcı özgürlüğüne ulaşmaya çaba gösteriyorum.

Habermas'm başvurduğu yaşanan dünya fikri bulanıktır, çünkü bir yandan kültür fikrinin eşi gibi durur ve dil tarafından, ya da tarihi anıtlar ve kurumlar tarafından aktarılan değer ve normlara işaret eder; öte yandan da (bizzat mevcudiyeti, kültür fikri tarafından dayatılan) sistemle edimci denkliğini yalanlar ve toplumsal normların karşıtı romantik bir "yaşantı"

imgesini devreye sokar, toplumsal yaşamın sözleşmeleri ya da buyruklarının elinden kurtulmak için mahremiyete sığınır. Ancak bugün, eleştirel düşünce tarafından mahkum edilen ve yeni toplumsal hareketleri doğuran -ki bu hareketler, tam da, iktidarın karşısında konumlanacaklarına toplumun dışında yeraldıklarından ve talebe dayalı bir eylemden çok karşı-kültüre yakın olduklarından dolayı, örgütlenmeyi beceremezler- işte bu, yaşanan dünyayla örgütlerin birbirinden kopma-sıdır. Özne fikri, ancak edimciyle sistem arasmdaki kopma kabul gördüğünde ortaya çıkarken, yaşanan dünyayı toplumsal ve kültürel örgütlenme dünyası olarak kavramak, geriye, nesnel akılcılığın hülyalarına dönmek anlamını taşır.

Bilmem buna, bu tartışmanın yalnızca kuramsal olmadığını, hiç de kolay olmayan, yeni karşı çıkma hareketleri arayışıyla akılcı liberalizmin dirilişini birbirinin karşısına çıkardığını eklemek gerekir mi?

Burada da, toplumsal düşüncenin felsefi yönü, yitirilen o Tek'in arayışma dönüktür; buna karşılık toplumsal-tarihsel düşünce, dünya düzeninin bozulmasının giderek daha aşırı biçimlerine daha duyarlıdır.

Pek çok kişi açısından, demokrasi katılımla tanımlanır; Benim gözümdeyse, demokrasiyi tanımlayan, bireylerin evrensel olanın, doğrunun ya da ahlaksal yasarım içinde eriyip gitmesi idealine karşı, özgürlük, bireylerin ve grupların yaratıcılığıdır; tıpkı kişiler arası ilişkilerde, aşkm, cinsel arzunun Ötesinde, öbürü'nün özne olarak

kabulünün olması gibi. Bu da bize, asla evrenselcilikle tikelciliği, akılla dini ya da teknikle topluluğu birbirinin karşıtı olarak görmememiz gerektiğini gösterir. Demokrasi, çoğu zaman çelişkili olarak görülen ve kişileri> egemenlik aygıtlarıyla kimlik diktatörlükleri arasmdaki, o galibi kim olursa olsun ölümcül nitelik taşıyan çatışmaya götürme tehlikesini taşıyan şeylerin uyum ve birleşimini güvence alan siyaset biçimidir. Özne'ye çağrı, aynı zamanda hem Aydınlanma dönemi Fransız düşüncesinin küstahlığıyla hem de Alman romantizminin tehlikeleriyle mücadele etmek isteyen Isaiah Berlin'in kullandığı anlamda belli bir değerler çoğulculuğuna götürür.

Demokratikleşme

Bu düşünce bizi, demokratik kurumların çözümlemesinden, de-mokratikleştirici eylemin çözümlemesine geçirdi. Bunlardan ilki, özgür seçimlerin temel öneminden yola çıkar ama daha sonra yurttaşlık ve siyasal katılım üzerine bir düşünceyle süregider. Demokrasinin sıkı sıkıya, içten gelen gelişmeye bağlı olduğu fikrine dayanır: Bu konumda akılcılaştırma, bir yandan birbirlerini akılcılaştır-manın amilleri olarak değerlendiren, öte yandan da, herbiri diğerinin, yani rakibinin, bencil, tikelci çıkarlarıyla mücadele eden toplumsal edimciler arasmdaki çatışmaların hedefi halindedir. Her ne kadar, başlangıçta modernleşmenin temel amili mutlak bir monarşi olmuşsa da, tarih, demokratik rejimlerin, gerçekten de, dünyevileş-me ve akılcılaştırmanın başarı kazandığı yerlerde oluştuğunu, gayet güçlü bir biçimde göstermiştir. Bu çözümleme türü, her halükârda

dışlanmamalıdır. İster bir devlet dininin, ister mutlak bir iktidarın ya da başkalarma olan farklılığıyla tanımlanan bir kültürün birliği olsun, Tek'in egemen olduğu yerde demokratik bir rejimi yaşatmak olanaksızdır. Kendisini her şeyden önce kimliğiyle, hatta bunun da ötesinde benzersiz oluşuyla tanımlayan bir toplum demokratik olamaz; bu durumda o, toplumu ulusa, toplumsal edimcilerin çokluğunu da halkın birliğine indirgeyen devletten başka kimseye yarar sağlamayan bir mantığa fazlasıyla angaje olmuştur.

Ancak bu çözümleme çok vahim karışıklıklara neden olabileceğinden eleştirel bir biçimde incelenmesinde yarar vardır. Yalnızca, gelişmesi içeriden gelen ülkelerin demokratik olma şansına sahip olduğu, tüm diğerlerininse totaliter rejimlere mahkûm bulun-378

duğu fikrini, hiç direnmeden kabul etmek olanaksızdır. Hem demokratik rejimle ekonomik modernleşme arasmda bir bağlantının olduğu, hem de, daha önce görmüş

olduğumuz gibi, demokrasiyi oluşturan öğelerin -hak bilinci, siyasal güçlerin temsiliyeti ve yurttaşlık- ileri bir ekonomik gelişme aracılığıyla fazlasıyla bütünleşmiş toplumlarda, özel şiddete maruz kalan, kabilelere ya da etnik gruplara bölünmüş ve istilacılarm egemenliğindeki toplumlara oranla daha sık karşımıza çıktığı da doğrudur.

Ama, içten gelen gelişmeden uzaklaşıldıkça, bir aydın despotizminin ya da şu veya bu derecede totaliter bir diktatörlüğün egemenliğindeki zayıf sivil toplumlara girildikçe, demokrasinin yazgısının daha güçlü biçimde harekete geçirici halk hareketlerinin oluşumuna bağlı olduğu biçiminde başka bir varsayım da ileri sürülebilir. Bu da, bu kitabm bir çok kez gayet net biçimde uzaklaştığı devrim fikrini yeniden devreye sokar.

Acaba, otoriter ya da devrim-sönrası devletlerine karşı çıkan toplumsal hatta kültürel güçler bulunamaz mı? Almanya ve Japonya'da, sonra, Türkiye'de, Meksika ve Brezilya'da görüldüğü türden modernleştirici otoriter rejimlere karşı, Bismarck sonrası Almanya'sında ya da Japonya'da, sonra büyük emperyalist yayılma döneminde aşırı milliyetçiliklerde veya, son zamanlarda Güney Kore'de görüldüğü gibi, sivil toplumu geliştiren, çoğu zaman devrimci bir yönelimi olan toplumsal seferberlik değil midir? Cardenas'ın Meksika'sına demokratik çehresini veren bu anti-kapitalist ya da anti-emperyalist devrimci yönelim değil midir?

Ama, bugün daha da ileri gitmek gerekir, çünkü XX. yüzyıl, Sovyetik ya da Maocu komünizmden İslam devrimine kadar, sırtını önce toplumsal bir devrime yaslayan, ama sonra o devrimi tez elden baskıcı totaliter bir iktidara dönüştüren, gitgide daha totaliter rejimlerin oluşumuna tanıklık etmiştir.

Ancak, toplumsal ya da kurumsal güçlerden daha da seferber edici kültürel güçlerin bu tür rejimlere karşı direneceğini ve olası bir demokrasinin temellerini oluşturduğunu söylemek daha doğru olmaz mı? Sovyetler Birliğindeki muhalifler, demokrasi duvarından Tien-Anmen katliamına değin Çinli entellektüeller ve öğrenciler, çıkarlardan çok değerler adma sürdürülen, toplumsal olmaktan çok kültürel direnişin birer Örneği değil midir?

Protestocuların tecrit edilmiş durumda oldukları totaliter bir rejimde demokrasinin varolma şansı pek zayıftır. Dolayısıyla otoriter rejimlerin yıkılması, çoğunlukla, muhalif halk hareketlerinin başarısından çok kendi iç çözülmelerinin bir sonucudur. Bu da, yapay

niteliği, 1991 darbesinin başarısızlığından sonra Sovyetler Birliği'nde görüldüğü gibi, kısa zamanda siyasal katılımın, hatta siyasal partilerin zaafıyla ortaya çıkan siyasal bir özgür tercihe indirgenen demokrasinin neredeyse edilgen utkusuyla sonuçlanır. Ama, kültürel özgürleşme /kurtuluş

güçleri, genel olarak dayanıksız olsalar da, içten gelen bir gelişme modelinden olabildiğince uzakta bulunan ülkelerde şu anki demokratikleşme koşullarını gösterebilirler. Hele de, bizzat gelişmiş ülkelerde bile, bir önceki dönemin toplumsal hareketlerinin büyük

bölümünü yutmuş olan tüketim toplumunun nüfuzuna karşı en iyi direnenin manevi ve kültürel bir protesto olduğu düşünüldüğünde, bu durum daha da iyi anlaşılır. Bilgiyi denetleyen kültür sanayilerine karşı, toplumsal hareketler, üretici değil tüketici adma, yani artık ekonomi değil, kültür ve kişilik adına oluşmaktadır; demokrasi de bu hareketlerin eylemi üzerine kurulur. Yine bu ülkelerde talep zor oluşur, çünkü tüketim toplumu, şiddet kullanmaksızın, totaliter rejimlerinkiyle kıyaslanamayacak türden ama yine de gayet etkili bir nüfuza sahiptir.

Bu koşutluk yapay değildir; kendini her zaman dayatmıştır. Nasıl ki, anti-kopitalist ve anti-emperyalist hareketler kısmen birlik olmuşlarsa -ki bu da marksizm-leninizmin o olağanüstü gücünü oluşturmuştur- bugün de tüketim toplumunun kültürel eleştİrisiy-le totaliter toplumun ahlaksal ve siyasal eleştirisi birbiriyle kesişir, çünkü bu her iki protesto düzeyi de kişisel özgürlüğe ve tüm insanlığa yaygınlaştırılan bir kolektif kimliğe çağrıda bulunur.

İnsanlığın büyük bölümünün yoksulluğu ve bağımlılığını büyük bir rahatlıkla kabullenen ve insan Özne'sinin "tükenme" toplumuna doğru batan bir liberalizmin kolaycılığına geri dönmemeli-yiz. Hem totalitarizmlere karşı, hem de salt piyasaya indirgenmiş bir toplumdan uzak durarak, bir yandan mutlak iktidarın, öte yandan "mal"ın saltanatının kişisel olmama özelliğine karşı insan Öz-ne'sini savunan toplumsal hareketlere dayanan bir demokrasi yaratılmalıdır.

Avrupa'nın doğusunda, bugün insanlar yalnızca piyasaya güveniyorlar. Bu da, pazar ekonomisine dönüş nomenklatura 'yi ortadan kaldırmak için elzem olduğundan dolayı, anlaşılabilir bir şey. Ancak, geçmişi ortadan kaldıran bir şey geleceği kurmak için yeterli değildir; piyasa ekonomisiyle dış yardıma mutlak güven dönemi uzun sürmeyecektir. Daha şimdiden oluşan protesto hareketleri, birtakım yeni otoriter çözümlere uygun ortam hazırlayacak cinsten ister halkçı, ister milliyetçi, ama her halükârda tehlikeli bir yönde gelişebilir. Dolayısıyla, totalitarizme direnişi demokratik kurumla-

ra dönüştürecek yeni hareketlerin oluşma olanağı üzerine acilen düşünmek gerekir. Aynı biçimde, siyasal özgürlüğe yeniden kavuşan Latin Amerika ya da Afrika ülkelerinde, özgürlükler yalnızca ekonominin dünya pazarına açılmasıyla kurtulmayacaktır, çünkü bu açılım eşitsizlikleri daha da artırabilir, dolayısıyla da otoriter çözümler getirebilir; topluluğu savunan hareketlerle birleşen bir özgürlüğe çağrının, çoğunluğun toplumsal olarak dışlanması ya da siyasal olarak kullanılmasını engellemek için, seferber olması gerekir.

Bu durumda, demokratikleşme koşulları demokrasinin işleme ilkelerine indirgenemez. Tıpkı modernleşmenin eylem halindeki modernliğe indirgenmemesi gibi.... Ama demokratikleşme yolundaki mücadeleler, amaç olarak, sivil toplum ve toplumsal edimcile-rinin özerkliğini seçmedikleri anda sapma gösterirler. Bunun bir örneği de, otoriter modernleşmelerin, kendilerini, yalnızca sivil toplumu ve

"kendi kendini destekleyen" bir büyümeyi oluşturma yolunda geçici yöntemler olarak görmekten vazgeçtikleri andan itibaren felakete sürüklenmiş olmalarıdır.

Kendimizi, hem kenardan çok merkeze yarar sağlayan bir liberalizmin hülyalarına, hem de kendi çıkarlarını, efendisi haline geldiği halkm çıkarlarının yerine koyan devrimci ya da milliyetçi bir iktidarın doğurduğu Ölümcül tehlikeye karşı koruma gücünden yoksun muyuz?

Kamu alanı

tç baskılardan kurtulma ve bağımsızlaşma istencinin tümüyle temsili kurumlara dönüştüğü, siyasal olarak saydam toplum yoktur. Bu kurumlar ve bu siyasal kurtuluş hareketlerinin arasında, sürekli olarak güçlü bir gerilim ortaya çıkar.

Kurumlar oligarşikleşme eğilimi gösterir, kurtuluş hareketleri ise otoriter ya da halkçı bir nitelik edinebilir. İşte, bir yandan devlete, öte yandan sivil toplumun edimcilerine karşı olabildiğince özerk ama ikisinin arasında uzlaşmacı rolü oynayabilme gücüne sahip bir siyasal sistemin gerekliliğinin

nedeni de budur. Bu sistemi tanımlayanlar, yalnızca, bir demokratik kurumlar, meşru olarak kabul edilen karar alma mekanizmaları bütünü değildir.

Bir demokraside, gazetecilerin ve entellektüellerin rolü, demokratik olmayan rejimlerde olduğu gibi, halkm iradesini devlet iktidarının iradesinin karşısına çıkarmak değil, içten gelen gelişmenin, özellikle de hedefi akılcılaştırmanm toplumsal kullanımı olan

toplumsal çatışmaların yaşama geçirilmesini Özgürleşme güçlerinin seferberliği ile bağdaştırmaktır. Özgürlükle özgürleştirmeyi bağdaştırmak o kadar kolay değildir; çoğu siyasal güç ve birçok entellektüel bu görevde başarısız olmuşlardır, ama sosyal-demok-rasi -sözcüğün çağdaş anlamıyla- ve kimi entelektüeller bu bağdaşmanın olabilmesini sağladılar ve en demokratik siyasal alanları, yani yalnızca kamu özgürlüklerinin en iyi kurulduğu değil, aynı zamanda da yurttaşlık bümcinin en güçlü olduğu alanları yaratabildiler. Bu entelektüellerin, özellikle de saygı uyandıran yanları, aynı zamanda hem siyasal özgürlüğe, hem de bireysel hakların savunulmasına karşı çıkan ve, komünizmden üçüncü dünyacılığa kadar çok çeşitli biçimlerde, yüzyılımızın ortasında dünyaya egemen olur gibi görünen otoriter halkçılığa karşı tüm güçleriyle mücadele etmeleridir. Devrimciler ve liberaller bu hümanistlerden sÖzederken şiddet ve aşağılama konusunda birbirleriyle adeta yarış ederler; halbuki en gerçekçi olan ve böylece özgür kurumlarla kolektif bir katılım istencini en iyi biçimde bağdaştırmış olan onlardır; bu da demokrasinin en iyi pratik tanımıdır.

Demokrasi sorunlarının ancak dünya düzeyinde ele alınabileceği düşünüldüğünde -çünkü uluslararası ilişkiler ulusların siyasal rejimleri üzerinde ağırlıklarını giderek daha doğrudan hissettirirler- bu tür entelektüellerin rolleri daha da önem kazanır. Kendi ülkelerimizin diğer ülkeler üzerinde bir egemenlik eyleminin söz konusu olduğunu, dolayısıyla da onların demokratikleşmesi için engel oluşturduğunu görmezlikten gelip, demokratik kurumlarımızın iyi işlemesinden Övünç duyamayız. Bu mantık, ülkeler dahilinde de, çoğu zaman "aydın" elitin, bir yandan belli bir egemenlik sürdürürken ya da demokrasinin içine giremediği geniş bir

dışlanma bölgesi yaratırken, öte yandan da liberalizmiyle övündüğü durumlarda geçerlidir.

Nasıl ki üst sınıfların şıklığı, zarifliği, yoksul kitlelerin yaşam koşullarının kabalığını gizliyorsa, özgürlüklerin de kendi çevrelerinde bir çok kölelik gerektirip gerektirmediğini düşünmeksizin, kendini beğenmiş bir biçimde Özgürlüklerin içine kapanmak kabul edilebilecek bir davranış değildir, özgürlük alanlarının, kısa zamanda disiplinli saldırı gruplarına dönüşen ve müdahaleleriyle iktidara, liberallikte eski oligarşilerden çok daha geri olan diktatörleri getiren halk kitleleri tarafından istilasını da demokratik olarak adlandırmak çok tehlikelidir. Demokratik kurumların savunulmasıyla halkm katılım talebi arasında bir tercih yapmak olanaksızdır; bu ikisini bağdaştırmaktan başka çözüm yoktur. Demokratikleşme

siyasal yaşamın öznelleştirilmesidir. Nasıl ki, Özne, aynı zamanda hem kişisel Özgürlük, hem de kolektif aidiyetse, demokrasi de, aynı zamanda hem modern akılcılığın çevresinde oluşmuş çatışmaların kurumsallaşmış bir biçimde ele alınması, hem de kişisel ve kolektif özgürlüğün savunulmasıdır. Geçtiğimiz yüzyılda, demokrasinin hem hukuksal hem de ekonomik bir içeriğinin olması gerektiği keşfedildi; bugünse, siyasal olduğu gibi kültürel bir içeriğinin de olması gerektiğini biliyoruz.

Demokrasi, çok uzun süre, burjuvaziye devletin dayatmalarından kurtulma olanağı sağlayan bir siyasal formül olarak görüldü; demokrasi karşısında çekinceli davranan halk kitleleri, toplumsal adaletsizliklerin azalması konusunda daha çok partilere ve liderlere güveniyorlardı. Bugün ise, tersine, demokratik olmayan sağ ve sol yıkılıyor ve demokrasi, en fazla seferber etme niteliğine sahip olan amaç olarak devrimin yerini alıyor. Demokratik kurumlarla demokratikleşme sürecinin yakınlaşması bu şekilde gerçekleşiyor.

1789 yılının ortalarından bu yana yaşamış olduğumuz en heyecan verici olayları, yani akıllardan silinmeyecek olan 1989 olaylarını açıklayabilmek için özgürlüğün olumlu ve olumsuz tanımı arasındaki karşıtlığı, siyasal demokrasiyle toplumsal demokrasinin, demokratik kurumlarla demokratikleşme istencinin karşıtlığını aşmanın ve böylece demokrasiye siyasal düşünce içinde temel bir yer vermenin zamanı gelmedi mi? Bu sıradan bir amaç gibi görülebilir ama hiç de öyle değildir; çünkü demokratik bir oybirlikçiliğin Ötesinde, kısa zamanda keşfedilen, hem demokrasiyi basit bir siyaset pazarına indirgeyen liberalizmin, hem de yurttaşların özgürlüğünden çok bir ülkenin kimliği ve türdeşliğini savunma çabasındaki özgürleşme hareketlerinin direniş gücüdür.

XVIII. yüzyılda doğan insanla yurttaşı özdeşleştirme yanılsamasının cazibesine kapılmayalım, çünkü o umut, mutlak bir iktidarı kısıtlayabilecek tüm engelleri yıktığından dolayı en büyük felaketleri doğurmuştur. Demokrasi, insanla yurttaşı bir tutacağına, tersine, tıpkı İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin yaptığı gibi halk egemenliğinin doğal hakları savunması, hatta bizzat o haklara dayanması gerektiğini açıkça kabul etmelidir. En demokratik toplum, aynı zamanda da siyasal iktidarların toplum ve bireyler üzerindeki etkisine katı sınırlar koyan toplumdur. Bu da, en modern toplumun, en açık biçimde akılcılaştırmanın ve öznelleştirmenin eşit haklarını ve bu ikisini bağdaştırmanın gerekliliğini kabul eden toplum olması anlamına gelir.

Demokrasi Tek'in utkusu ya da halkm hükümdara dönüşmesi

değildir. Tam tersine kurumların bireysel ve kolektif özgürlüğe bağımlı kılınmasıdır. Bu özgürlüğü, bir yandan siyasal-ekonomik iktidara, öte yandan da kabilenin ve geleneğin baskısına karşı korur. Kendi kendine karşı, yani devletin sorumsuzluğuyla bireylerin talepleri arasında, kendi çıkarları, kendi iç mücadeleleri ve söylem tarzıyla doldurduğu bir boşlukta asılı kalan bir siyasal sistemin tecrit edilmişliğine karşı da korunur. Bugün, hem modernleşmenin, hem de ekonomik ve askeri rekabetin getirdiği sorunlar öyle acildir ki, devletin toplum üzerindeki baskısı zorunlu olarak çok yoğundur.

Dolayısıyla öncelikli çaba Özne'nin geliştirilmesidir. Ne olursa olsun, bizim toplumlarımız Hükümdar'ın ya da piyasanın yasasına boyun eğmeye

eğilimlidir; demokrasi bu iki düzen ilkesine karşı özgürlük, bağımsızlık ve sorumluluk ruhunun direnmesini gerektirir. Bu da, pek uygun olmayan bir terimle toplumsallaşma amilleri olarak adlandırdığımız kurumlara, özellikle de aile ve okula çok önemli bir rol yükler: Bunlar artık toplumsallaştırmak yerine, tersine, bireyleri kendi Özgürlüklerinin ve kendilerine karşı sorumluluklarının bilincinde bireylere dönüştürmelidirler. Bireylerin bu öznelleştirilmesi eylemi olmaksızın demokrasi sağlam bir temele oturamaz.

Özgürlük ruhu aynı zamanda da, içinde yeraldığı yasaya saygı duyulmasını gerektirir. Paranın, kayırmacılığın, yağcılık ruhunun, çetelerin ya da kokuşmuşluğun egemen olduğu yerde demokrasi olmaz. Bu da, Fransa'da "cumhuriyet"

ruhunun savunucularının haklı olarak belirttiği gibi -ama buna karşılık, aynı kişiler, demokrasinin temsiliyet boyutunu biraz fazlaca unutmaya eğilimlidirler-merkezi iktidarın, yerel çıkarların etkilerine boyun eğmek-tense yasayı uygulatması gerektiği anlamına gelir. Yasa ve halkm seçimle getirdiği kişiler, çete ve polis çatışmalarında, ya da bir bölgenin denetimi konusunda birbirine giren etnik grupları karşı karşıya getiren çatışmalarda ortadan kalktıklarında, artık seçimler özgür olsa ve iktidar partileri değişebilse de, demokrasiden sözedile-mez. Dolayısıyla sivil barış olmazsa demokrasi de olmaz, çünkü sivil barış olmadan zayıflar savunulamaz, halbuki devrimler, yönetici elitin doğasını kısa zamanda dönüştürmekle birlikte, demokrasiyi güçlendirmekten çok ona karşı bir tehdit oluştururlar. Kişisel Özgürlük, ancak yönetici ekonomik grupların iktidarına kılıf oluşturan "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler"e indirgenemez; aynı kişisel özgürlüğün indirgenemeyeceği bir başka şey de, iktidara, her tür gerçek halk denetiminin elinden kaçan yeni bir yönetici elit oluşturabilecek halk savunucularının gelmesidir. Tüm kurumların

işleyişini her bireyin özgürlük ve güvenliğinin hizmetine verme ve toplumsal adaletsizlikleri olabildiğince azaltma yönündeki örgütlü istenç

olmadıkça demokrasi olmaz. Biçimsel demokrasiyle gerçek demokrasiyi birbirinden ayırmayı sürdürmeliyiz, ama tabii ger-çek/reel demokrasiyi kendi kendilerini halk demokrasisi ilan eden diktatörlüklerle bir tutmamak koşuluyla.

Demokratik kişilik

Marksist bir eğitimden gelen Theodor Adorno, sonuçta, nazizmi anlayabilmek için, kısmen de Nevitt Sanford ve yönelimleri daha çok toplumsal psikolojiye yalan olan Amerikalı araştırmacıların da etkisiyle, otoriter kişilik kavramını geliştirdi. Genellikle, tarihsel konjonktür, hatta diktatörün kişiliğiyle açıklanan nazizm, Ador-no'ya göre, işleyişi ve seferber etme gücüyle, kişiliğin genel bir boyutundan, ifadelerine hem cinsel tutumlarda, hem siyasal yaşamda, hem azınlıklarla olan ilişkilerde, hem de çocuklarm eğitiminde rastlanan, otoritarizmden kaynaklanıyordu. Bu pek ünlü Örnek bizi, demokrasinin temellerini, bir gelişme türünün, yalnlızca belli bir kişilik türündeki

"olumsuz" özgürlüğün varlığını açıklayan kendi içinden gelişmenin ötesinde, bireylerin sadece tüketici olarak değil, aynı zamanda da Özne olarak eyleme geçebilme gücünde aramaya iter. Demokratik rejimlerin ortaya çıkma ve yaşama nedenlerini de siyasal yaşamın dışında aramak daha uygun olur. Eğer, devlete ve kurulu otoriteye karşı, kendisi de bir kültürel geleneğe dayanan kişisel özgürlük istenci yoksa sağlam bir demokrasi olamaz çünkü her tür gelenekten ayrılmış olan birey, iktidarı elinde tutanlar tarafından kullanılan, baskılar ve cazibelere karşı koyma gücü olmayan basit bir maddi ve simgesel mal tüketicisidir. Bu nedenle de demokrasi, sık sık, hem vicdanın gereklilikleri, hem de dünyevi iktidara karşı direnebilme gücü olan bir ruhani iktidarın desteğini getiren dinsel inançla bir arada düşünülmüştür.

Demokrasi, demokratik bilincin, toplumsal denetim güçlerinin, icad, girişim ve akılcılaştırma ruhu yararına zayıflamış olduğu açık bir toplumla bağdaştığı yerde güçlüdür. Demokratik kişilikle açık toplum birbirini tamamlar. Kimi zaman bunlar bir arada gelişir; işte o zaman demokrasi en güçlü konumundadır. Eğer demokratik kişilik, kapalı kalan ve mutlak bir iktidara ya da kurulu düzenin yeniden üretilmesi için varolan güçlü

mekanizmalara tabiyse, eyleme geçen azınlıkların öncülüğünü yaptığı demokrasi ruhu,

baskıya direnme hakkı adına, talepkâr, hatta isyankâr bir nitelik edinir.

Tersine, toplumun dışarıdan ya da içeriden gelen değişimlere alabildiğine açık olduğu ama, geleneksel ya da karizmatik bir otoritenin geniş çapta kabul gördüğü durumlarda, demokratik kurumlar demokratik kişilik tarafından canlı tutulamaz ve liberal toplum halk tarafından ve halk için işleme gücüne sahip olmaz.

Açık toplumla demokratik kişiliğin bu birbirini tamamlayıcılığı, modernlik tanımı dahilinde akılcılaştırmayla öznelleştirmenin birleştirilmesinin yeni bir biçiminden başka bir şey değildir. Demokrasiyi yaratan modernlik değil, modernliği tanımlayan akılcılaştırmayla öznelleştirmeyi bağdaştırma gücüdür.

İşte bu nedenle modernliğin kökeninde hem etkinlik arayışı hem de özgürlük ruhu vardır. Şimdi bunların nereden geldiğine bakalım.

Akılcılaştırma ruhunun, bir çok kez söylediğimiz gibi, olumsuz bir kökeni vardır; bu da, liberal düşüncenin pek güzel anlamış olduğu üzere toplumsal yeniden üretim ve denetim sistemlerinin çözülmesidir. Öznelleşme ise, tersine, olumlu özgürlük ve topluluk taleplerinin olduğu yerde, siyasal ve toplumsal iktidarın, özgürlüğe yapılan dinsel çağrı ya da daha geniş olarak ruhani/manevi çağrı ve aile, ulus, kilise, ya da başka bir topluluğa karşı duyulan sorumluluk bilinci tarafından, etkin biçimde sınırlandırıldığı yerde ortaya çıkar. Bu iki tür koşul birbirini tamamlar: Demokrasi, siyasal ve toplumsal düzenin zayıf olduğu ve yukarıdan ahlak, aşağıdan da topluluk tarafından sınırlandırıldığı yerde güçlüdür. Bu, uzun zaman geçerli olan ve demokrasiyi katılımla, halkın iktidara yerleşmesiyle, çoğunluğun egemenliğiyle özdeşleştiren fikrin tamamen karşıtı bir görüştür. Tüm bu bileşenlerin önemini kabul ettik ama katılım ve halka bol bol çağrıda bulunan otoriter ve totaliter rejimlerden öyle çok çektik ki, bugün demokrasinin, liberal düşüncenin de öğrettiği gibi, merkezi iktidarın sınırlandırılmasına dayandığını görmememiz mümkün değil. Öyle ki, artık liberal düşünceyle sol düşünce arasındaki tartışmalardan vazgeçmemiz gerekiyor, çünkü bu her iki düşüncenin de savunmuş olduğu fikirlerin

bağdaşması olmaksızın, yani açık bir toplumu öngerektiren sınırlı bir iktidar ve yurttaşlık bilinci olmaksızın demokrasi olamaz. Ama ilk bakışta birbirinin karşıtı olarak görülen bu fikirler, Özne fikrinin çözümlemesi ve Öznenin egemenlik aygıtlarıyla mücadelesini merkeze yerleştirdiğimiz andan itibaren birbirleriyle bağdaşırlar.

Demokrasi, yalnızca bir kurumlar bütünü ya da bir kişilik türü değil, her şeyden önce, ister Hükümdar olsun, ister din ya da dev-386

let, iktidara ve kurulu düzene karşı ve azınlıkların çoğunluk karşısında savunulması yönünde bir mücadeledir. Bir yandan yurttaşa ya da emekçiye indirgenmeyi reddeden ve İnsanlık fikrinin oluşturduğu o ideolojik balonla karıştırılmakla tatmin olmayan Öz-ne'nin bağlarını koparması, bir yandan da o mücadelelere katılımdır. Demokrasi yalnızca bir siyasal sistem durumu değil, daha çok toplumsal örgütlenmenin, her ikisi de özgün olarak toplumsal olmayan değerlere, yani akılcılaştırma ve özgürlüğe bağımlı kılma yönünde verilen sürekli kavgadır. Halkın utkusu değildir demokrasi, yapıtlar, teknikler ve kurumlar dünyasının bireylerin ve toplulukların dönüştürücü gücüne bağımlı kılınmasıdır.

Varış noktalan

Toplum imgeleri

Toplumbilim, toplumsal yaşamın incelenmesi olarak değil -bu aşırı derecede genel bir tanımdır- iyiliği, gözlenen tutumların toplumsal yararlılığıyla tanımlayarak oluştu. Bu klasik toplumbilimin gözünde, iyilik ne dünya düzenine ya da tanrısal yasalara uygunluk, ne de tutkuları ve şiddeti bastıran bir düzenin yaratılması değil, bir edimcinin -ya da, daha iyisi, bir organın- toplumsal bünyenin işleyişine katkısıdır. Toplum yaşamı normların içselleştirilmesine, normları geliştiren ve onlara uyulmasını sağlayan kurumlarla, topluluğun üyelerini, özellikle de topluma yeni katılanları, yani çocukları ya da göçmenleri toplumsallaştırmakla yükümlü kurumların ilişkisine dayanır. Dolayısıyla birey statüleriyle tanımlanır; o statülere de, başkalarının kendisinden beklediği davranışlar olan roller tekabül eder. Homo sociologicus'u yönlendiren çıkar değil, beklentilerdir:

Baba, oğlunun öngördüğü ve umut ettiği biçimde davranan; işçi ya da doktor da, rollerini yasada, kolektif sözleşmede, özellikle de görenek ve fikirlerin durumu dahilinde öngörülen modellere uygun olarak yerine getiren kişilerdir. Fransız Devrimi'nin sözünü ettiği kardeşlik, her bireyin büyük aileye hizmet edeceği bir toplum düşler. Bu İşlevselcilik, toplumun, artık, tanımsal olarak ti-kelci olan gelenekler ve ayrıcalıklara göre değil, evrenselliğiyle toplumun tüm üyelerine o çerçevede toplumsallaşmayı garanti eden

" akıl çevresinde örgütlenmesini varsayar. Bu toplumsal düşünceyle oluşturulan okul, çocuğu gerek bilimsel kültür, gerek felsefeden sanata insan tininin büyük yapıtları aracılığıyla akılla ilişkiye sokmak için, tikel mirasından koparmaya çalıştı. Almanya'daki Bildung kavramından, Fransa'da, Andre Malraux tarafından kültür evleri-388

nin kurulmasına kadar, akılla güzelliğin öğrenilmesiyle toplumsal bütünleşmeyi birleştirmek için sürekli bir çaba geliştirildi. XX. yüzyılın ortasında, Talcott Parsons, iyiliğin ölçütü olarak, modern toplumda akim utkusu ile işlevsellik fikrine dayanan bu klasik toplumbilime en gelişkin biçimini verdi. Toplum fikri toplumbilime, bir araştırma alanının tanımı olarak değil bir açıklama ilkesi olarak egemen oldu. Akıl modern toplumda vücut bulur ve normal tutum toplumun iyi bir biçimde işlemesine katkıda bulunan tutumdur. İnsan, her şeyden önce yurttaştır.

Bize, henüz toplumbilimini yaratılmasından bile Önce egemen olan toplumbilimciliğin, bu temel çekirdeğinin çevresinde, tutumların, dahil oldukları tarihsel bütün ve gelenekten modernliğe giden çizgi üzerinde sahip oldukları konum aracılığıyla açıklandığı o geniş alan bulunur. Tümel toplumdan, zaman ruhundan (Zeitgeist) ya da üretim biçiminden çok sözedildi. Bu basit ya da karmaşık, bir tutumu, herhangi bir kültüre aidiyeti ve toplumun, kültürel yenilenmeleri, siyasal tartışmaları ve örgütlenme ya da iktidar biçimleri aracılığıyla kendi kendini üretme sürecindeki rolüyle

belirleyen daha eski bir tanımın arasında yer alan tarihselciliktir. İşte bu tarihsel-cilik gözlerimizin önünde yıkılmaktadır. Toplumsal düşünce edim-ciden yana dönmektedir ve bunu da o edimcinin öznelliğinin içine kapanmak için değil, akılcı çıkar arayışından Özneyle iktidarların çarpışmasma, toplumsal siyasetler ve kamu özgürlüklerine kadar tüm eylem biçimlerini izleme amacıyla yapmaktadır.

Klasik toplumbilim bugün tartışılıyor. Edimcilerle sistem arasındaki ilişki artık "doğal" olarak görülmüyor; biz de artık evrensel-ci aklın geleneklere ve tikel çıkarlara galip gelmesi gerektiğini düşünmüyoruz. Tersine, en iyi toplumbilimcilerin çoğu, modern toplumun sistemle edimcileri arasındaki bu ilişkinin kopmasının etkisinde olduğunu söylüyor. Bir yanda, iktidar yoğunlaşıyor ve sınırlı gruplar, para, etki ve bilişim/bilgi akımlarını denetliyor. Toplumsal bütünleşme olarak adlandırılan şey, bu iktidar merkezlerinin giderek daha çok kullanılan toplumsal edimciler üzerindeki denetimi olarak yeniden yorumlanabilir. Buna koşut olarak o toplumlar kendilerini birtakım rollerden çok belli bir pazardaki konumlarıyla, yani bir yandan özgün çıkarları, öte yandan da, edimcinin özgürlüğünü fazlasıyla örgütlü bir topluma karşı koruyan ve dilden dine, topraktan etnik kökene kadar, bir kimliği ve kültürel tikellikleri savunan bir Öznellikle tanımlıyorlar.

Edimciyle sistem ilişkisinin yerini birbirinin karşıtı iki imge alıyor: Edimcisiz sistem ve sistemsiz edimci imgeleri. Bunlardan ilk*

70'li yıllara, ikincisi ise 80'li yıllara damgasmı vurdu. Mayıs 68'in ertesinde ütopyacı komünizmin uçup gitmesi ve yeni toplumsal hareketlerin kısa zamanda zayıflamasından sonra, toplumsal düşüncenin uzun donma dönemi başlar. Toplum artık bir denetim, baskı ve eşitsizliklerin yeniden üretim sistemi olarak görülmez. Savaş sonrasmm iyimser modernizmine karşı, tüm reform girişimlerinin, toplumun kendi kendine müdahalelerinin merkezin kenar üzerindeki egemenliğini arttırmaktan başka bir işe yaramadığı fikri yayılır. Toplum bir makinedir ama bir cehennem makinesi. Bu söylem, somut araştırmaları özendiremeyecek kadar gerçekten uzaktır; bu nedenle de, kimi zaman birtakım rakamların ardma sığman ideolojik türden çalışmaların toplumbilimsel çözümlemenin yerini aldığı uzun bir onyıl boyunca bu tür somut araştırmalar neredeyse tamamen ortadan kalkar. O

ideolojik türden çalışmaların ise, işlevleri toplumsal yaşamı betimlemek değil entelektüel dünyanın ve toplumun bütününün kaygılarına gayet denk düşen bir ideoloji sunmaktır. Eleştiri ruhunu, karşı-moderncilığe kadar götüren bu toplum görüsü, yeni teknolojiler ve tüketimin küstahça utkusu karşısında toplumsal-kültürel dünyanın kaygılarını dile getirir. Yapı-salcı-marksist söylem toplumla arası bozulan bir inteligentsia'nın dili ve ideolojisi olmuştur. Bu ara dönem çok uzun süremezdi. Toplumbilimciler ve filozoflar düzenin kıpırtısızlığını İlan ederken, çevrelerinde, eğitimden terimsel tüketime, üretim teknolojilerinden sağlık teknolojilerine kadar her şey devinim halindeydi. 80'li yılların başından itibaren, kimi ülkelerde, 85'lere doğru Fransa, 90'lara doğru da Orta ve Doğu Avrupa'nm komünist ülkelerinde iradeci rejimler yıkıldı, bununla aynı zamanda da sadece eleştirel olan düşünce yerini pazar ekonomisinin ve tüketim, hareket ve özgürlük taleplerinin gürültülü utkusuna bıraktı. Kimileri liberalizmin bu utkusuna katılmak istedi, Homo sociologicus'u, homo oeconomi-cus'un içinde yeniden konumlandırdı ve en çeşitli tutumları bile akılcı tercihler olarak açıkladı. Daha karamsar olan birtakım başka kişiler ise, toplumsal edimciyi artık değerler, normlar ve örgütlenme biçimleri tarafından aydmlatılmayan bir dünyada el yordamıyla hareket eden ve aynı sisli/puslu ortamda aynı biçimde el yordamıyla duran diğer edimcilerle, mecazi anlamlar, yalanlar ve tuzaklarla yüklü sinyalleri mübadele eden kişi olarak tanımlarlar. Bu, herkesin, artık düşman bir dünyada, karşılığını vermeyi de öğrenerek kendi canını kurtarma arzusundan başka hiçbir şeye inanmadığı bir dünyadır.

Bu iki karşıt imge, yani Nicos Poulantzas ve Althusser okulu

tarafından iyice aşırıya götürülen edimcisiz sistem ve Erwing Goff-man'ın en gelişmiş biçimini sunduğu sistemsiz edimci imgesi, aşılmaz karşıtlıklarıyla klasik toplumbilimin çözülmesini imler; ama bu çözülmenin en uç biçimlerini sunmazlar. O çözülme çok daha ileri götürülebilir. Bir yanda, Niklas Lohman toplumsal sistemi, içinden değişen, özellikle de

farklılaşan biyolojik bir sistem olarak tasarlar; bu bizim parçalanmış toplumumuzun, sanat için sanat'ın gelişmesinden tutun da, ekonomik yaşamın, siyasal yaşamın, din dünyasının ya da Özel yaşamm karşılıklı bağımsızlıklarına değin giden, önemli veçhelerine tekabül eden bir imgedir. Öte yanda ise, toplumsal edimci, yeniden bir geleneğin içine oturtulur ve eylemin çözümlemesi yorumbilimsel (hermenötik) bir hal alır. Bu sistemci-likle bu yorumbilimcilik arasında iletişim olanağı yoktur. Klasik toplumbilim tarafından oluşturulan nesnenin varlığı yok olur ve toplumsal çözümlemenin önemli alanlarının, bir yandan felsefenin, öte yandan da iktisat biliminin yükümlülüğüne girmesini anlamak pek zor olmaz. Öyle ki, bizzat toplumun işleyişi, tarihsel dönüşümleri ve somut birliği -ki bu birlik, neredeyse her zaman, ulusal devletin birliğine tekabül eder- artık hiçbir anlama sahip değilmiş izlenimi verir, yalnızca değerlere, normlara, ya da daha genel olarak siyasal tasarılara tekabül eder. Nesnel olanla öznel olan arasında toplumun molozları uzanır ve o molozlarda iyi örgütlenmiş bir kurumlar kümesinin bulunduğuna hâlâ inananlar ya bir seraba kapılmış ya da kendi arzularının tutsağı olmuşlardır. Daha önce de söylendiği gibi, post-modernlik fikri toplumun bu klasik imgesinin çözülmesini betimler, öyle ki, bu fikri toplum-sonrası ya da tarih-son-rası bir çağ fikriyle yeniden tanımlamak mümkündür; ancak bu terimler, son yüzyılların deneyimiyle, post-modernliğin yaptığından daha da tam bir kopmanın altını çizer.

Kültürün ve ekonominin, değerlerin ve çıkarın, bir toplum oluşturmak için kurumsal ve siyasal araçlarla bir araya gelmesi için hiçbir gerek yoktur.

Tersine, asıl gözlenen, bu iki dünyanın giderek artan biçimde ayrışması ve birbirine karmalaşmasıdır. Nüfusun, Kuzey'de çoğunluğu, Güney'de ise azınlığı oluşturan bir bölümü teknik ve ekonomik bir dünyada yaşarken, Kuzey'de azınlık, Güney'de ise çoğunluk olan bir başka bölümü savunmaya yönelik bir kimlik arayışıyla yaşar. Fransa'da bile, kimileri açıklıktan, rekabet ve yeni teknolojilerden sözederken, başka kişiler asıl bağımsızlık ve ulusun özgünlüğünü kurtarmak istiyorlar. Bunların tümü hâlâ aynı topluma mı ait? Bunlar arasındaki karşıtlık sağla sol arasındakin-den çok daha derin. Kimi zaman da, aynı bireyin içinde, örneğin

Trente Glorieuses'ün ve teknik ilerlemenin alkışçısı ama aynı zamanda da modernliğin kimi etkilerinden endişe duyan bir Hıristiyan düşünürü iktisatçı

olan Jean Fourastie'de, bu iki dünya karşı karşıya gelir ve bağdaşacağma birbiriyle kavgaya girişir. Cumhuriyetçilerin düşü silinir: Artık siyasal dünya kültürel kimliğin savunulmasıyla piyasaya duyulan güvenin hal hamur olmasına izin verecek kadar sağlam değildir. Ve siyasal yaşam, bu karşıtlıkları kaldıracağına, onlar tarafından güçsüzleştirilir, bu da, eskiden bir toplum tasarısının başını çekme iddiasında olan büyük partilerin çözülmesi sonucunu doğurur. Kültürel kimlikle ekonomik akılcılığın bu şekilde ayrışması, toplumsal olan'ın bunalımını ve bundan böyle, en az "hayırseverlik" kadar modası geçmiş ve özlem yüklü olan bu terimin (toplumsal olan) neredeyse tümüyle yok oluşunu açıklayıcı niteliktedir.

Ama toplumsal olan'ın çözülmesinde, yalnızca tehlikeli sonuçları olan bir bunalımı görmemek gerekir. Toplum fikrinin tükenişi, herşeyden önce modernliğin ve dünyevileşmenin yeni bir evresine işaret eder, Romalüardaki yurttaş imgesi, kamu hayrı ve toplumsal yararlılık dini yerini, özgürlük ve sorumluluk çabaları, artık hiçbir yasanın güvencesi altında olmayan -o kadar ki, bunlar gitgide kendilerini keyfi yasaları reddetmeleriyle tanımlarlar- insan Özne'sinin çehresine bırakır. Marcuse ve Foucault toplumsal konformizmin yeni biçimlerini ve tutkuları denetlemek, sapmaları sınırlandırmak ve bilime dayanan bir ahlakçılığı galip getirmek için halk sağlığı ya da herkes tarafından anlaşılan bir çıkar adına uygulanan baskıları mahkûm etmekte haklı olsalar da, toplumsal ve kültürel bütünleşmenin yeni biçimlerine karşı, toplumsal yararlılık yasasına sırt çevirmiş (ve özgürlük talebi, ne arzudan, ne gelenekten, ne Bu'dan, ne de Biz'den ayrı tutulabilecek olan) bir Özne fikrini çıkarmak gerekir.

XX. yüzyılın sonuna geldiğimiz şu günlerde, tarihin sarkacının daha çok soldan sağa doğru geldiğini gördüğümüz doğrudur: Kolektivizmden sonra bireycilik, devrimden sonra hukuk, plandan sonra piyasa gelmiştir. Ve bu eğilim, uzun zaman aygıtların ve ideolojilerin diktatörlükleri tarafından hapsedilmiş

olan "doğa"nın intikamı gibi görünmektedir. Ama Özne fikri, sistemler mantığının birbirinin karşıtı iki yorumu olan piyasa ekonomisine de merkezi planlamaya da bağlı değildir. Buna karşılık, giderek daha yararcı bir toplumsal bütünleşme mantığıyla, bireyin artık bir öze ya da topluluğa

aidiyetiyle değil de kendi kendiyle olan ilişkisiyle tanımlanan bir Özne'nin birbirinin karşıtı olarak ortaya çıktığı görülür.

Günümüzde, komünist ya da milliyetçi rejimlerin yıkılışı, kişisel Özne'yle kolektif bir Özne olarak toplumun birbirine karıştırılmasına, insan haklarıyla yurttaşlık görevlerinin özdeşleş tir ilmesine bir son vermektedir.

Toplum da, bizzat akıl gibi, eski dinsel ruhun yaradancı (deist) bir ifadesiydi; insanla evren arasında yeni bir ittifak biçimiydi. Bu ittifak artık varolamıyor ve bizi modernliğin tam ortasına sokan da insanın düzeniyle şeylerin düzeni arasındaki bu kopmadır. Ahlak, artık belli bir düzene uygunluğu öğretemiyor; herkesi kendi yaşamının sorumluluğunu yüklenmeye, her tür toplumsal belirlenimciliğe açık olmaktan uzak olan, ama akılcı modernliğin tüm ayrılmış

parçaları, yani cinsellik, tüketim, ulus ve işletme arasındaki zor ilişkileri yürüten bir özgürlüğü savunmaya davet etmelidir.

Uluslarötesi ilişkilerin bir yandan, yeni toplulukçulukların öte yandan zincirlerinden boşandığı bir çağda, pek çok kişi eski toplum modeline bağlı kalıyor. Ama nesnel akla ve Site'ye duyulan Özlem, ne denli saygın olursa olsun, kişisel ve kolektif yaşamın gerçek sorunlarına yanıt getiremez. Modern insan ne Aydınlanma toplumunun bir yurttaşı, ne de Tanrı'nın bir yaratışıdır; yalnızca kendi karşısında sorumludur.

Bu yeni yönelim, ilk önce, yeni-liberal çevrede, değişken ve az denetlenen bir ortama, sürekli dengesizlik durumundaki bir dünya pazarına uyum göstermeye çalışan işletme ve hükümetlerin stratejilerine gösterilen ilgiyle birlikte ortaya çıktı. Ama neredeyse aynı zamanda, daha az "fatih" nitelikli ve yenmektense başlarının çaresine bakmak zorunda olanlara daha uygun

yeni bir edimci görüşü daha yaygınlaşıyordu. Bu durumda edimci, artık değerler, normlar hatta bir anlaşmayla düzenlenmiş olmayan bir çevreyi düzenlemeye çalışıyor biçiminde sunulur. Bu görüş eleştirel toplumbilimin mirasını kullanır, çünkü toplum eğer yalnızca kendi gücüne hizmet etmek için çalışıyorsa, edimciyle sistem birbirinden ayrılmıştır ve edimci, ancak, hem bencil hem de pek emin olmayan bir biçimde hareket eder. Buna koşut olarak modernleşme toplumbilimi, özgürlük ve sorumluluk değerlerini sistemin çıkarlarının karşıtı olarak sunan bir eylem toplumbilimine doğru kayıyordu. Sonunda ise, eylem toplumbilimi açıkça bir Özne toplumbilimine dönüştü; gerçekte her zaman da öyle olmuş ama henüz tarihselci kalıptan kendini kurtaramamıştı. Okumuş olduğunuz ve yolunu, hem salt eleştirel bir toplumbilimin hem de tarihselciliğin reddedilmesiyle bulan bu kitap işte bu eğirim dahilinde konumlanmaktadır.

Bununla birlikte, birbirlerinin sonrasında yer alan düşünce bi-

çimlerini tamamen de birbirinin karşıtı olarak görmeyelim. Çünkü Özne fikri, dünyanın düzenine ilişkin aşkın bir ilkenin imgesine bağlı olduğu dönemin ardından, modernliğin yıldızının parladığı dönemde tarihin içinde vücut bulmuş, sonra da iktidarlarm ve aygıtların etkisine karşı direnmiştir. Modernleşmenin tarihi, aynı zamanda da öznelleşmenin tarihidir. Bu tarihi, öznel olandan nesnel olana ve inançtan sorumluluğa geçişin tarihi olarak yorumlayanların kanaatlerine karşı, Özne'nin, Weber'in dünyada çilecilik olarak adlandırdığı şeyden hareketle dünyevileştiğini kabul etmek gerekir. Toplumbilim artık yalnızca, toplumsal kurumların akılcılaştırıl-ması ve işlevselliğinin incelenmesi değildir; temel konusu Özne'yle sistemlerin, özgürlükle iktidarın çalışmasıdır. Bu kitap, toplumsal yaşamın, bütünü benim tarihsellik olarak adlandırdığım şeyi oluşturan kültürel yönelimlerin yaşama geçirilişinin çevresinde örgütlenen mücadele ve görüşmelerden/uzlaşmalardan oluştuğunu göstermeye çabaladığı ölçüde bir modernlik savunmasıdır. Bugün, benim "programlanmış" olarak nitelediğim sanayi-sonrası toplumunda, bu mücadelelerin hedefi tekniğin değil üretimin ve tasarımların, bilgilerin ve dillerin toplumsal kullanımıdır. Bu temel iddia, ekonomiyle kültür arasında yaratılan boşluğu bir anda doldurur. Edimcinin kimliğiyle tanımlanmasının yerine toplumsal ilişkiler, dolayısıyla da iktidar ilişkileri bağlamında tanımlanmasını koyar, çünkü bir iktidar boyutu, egemen olanlarla egemenlik altındakiler arasındaki bir bakışımsızlık

içermeyen toplumsal ilişki yoktur. Öte yandan, aynı iddia iktidar merkezi olarak piyasa fikrinin yerine de işletme -bu işletmeler ister iktisadi, ister siyasal, ister kültürel olsun- fikrini koyar.

Özne, sistem mantığına karşı ortaya çıkar. Özne ve sistem ayrı evrenler değil, antagonist toplumsal hareketler, birbiriyle çatışan toplumsal ve siyasal edimcilerdir. Bu durum, Özne'nin talepleri siyasal amiller tarafından üstlenilmediğinde ve büyük üretim sistemleri, çok kişiyi, bunların yalnızca ekonomik akılcılığın amillerinden, hatta kamu hizmetkârlarmdan başka bir şey olmadıklarına inandırdıklarında bile böyledir: Toplum artık bir kurumlar bütünü ya da egemen bir istencin etkisi olarak tanımlanamaz; ne tarihin de bir Hükümdar'ın yaratılmasıdır; modernliğin karşıt ve tamamlayıcı iki yüzünü oluşturan akılcılaştırmayla öznelleştirmenin arasında yer alan bir çatışmalar, uzlaşmalar ve arabulmalar alanıdır.

Bu iddia, kuşkusuz toplum fikrinin halihazırdaki çözülmesine tekabül eden, ama aynı zamanda da herbiri diğerinin çözümlemelerini açıklama gücünden yoksun olan -ki bu durum, özellikle de

ekonomist bir Kuzeyle kültüralist bir Güney arasındaki ilişkileri anlamak açısından, genele ilişkin bir toplumsal düşünce oluşturulması yönündeki her tür çabayı yıkıcı niteliktedir- kültüralizmle ekonomizmin eleştirilerini de içinde taşır. Yalnızca özgün olarak toplumsal bir düşünce, yani bir toplumbilim, gözlenebilir olayların yalnızca bir bölümünün yorumunu yapmakla yetinmeyip genel bir açıklama sunabilir. İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar ama bunu, kültürel yönelimlerden yola çıkarak yaptıkları gibi, aynı zamanda da toplumsal çatışmalar dolayımıyla yaparlar. Biz sanayi toplumundan post-modernliğe girmek için çıkmadık; sanayi toplumunda maddi malların üretiminin sahip olduğu merkezi yerin, simgesel malların üretimi tarafından işgal edildiği programlanmış bir toplum kuruyoruz.

Tıpkı, eskiden, yani modernliğin başlarında, ekonomik ya da bilimsel gelişme güçlerinin bir gelenek ve topluluk dünyasmda kendilerine ait akılcılık mekânları oluşturması gibi, bu toplumda ekonomiyle kültür arasında derin bir kopma olabilir. Ama bu kopma patolojik olarak kabul edilmeli ve ancak, siyasal sistemin arabulucuğunu yapmak zorunda olduğu, birbirini tamamlayan iki alanın ayrılması olarak çözümlenmelidir.

Toplumbilimi, pazarla topluluğun, ekonomizmle kültüraliz-min ayrışımının ardmda, bir tarihsel eylem sisteminin, yani, çatışma halindeki kültürel eğilimler ve toplumsal edimciler -o toplumsal edimciler, bu kültürel yönelimlere karşıt toplumsal biçimler vermeye çalıştıkları ölçüde- sisteminin birliğini keşfetmelidir. Edimciler, artık, sınıflı toplum döneminde olduğu gibi, toplumsal konumlarıyla tanımlanmazlar; doğrudan doğruya, toplumsal hareketler olarak ele alınmalıdırlar. Biri çıkıp, stratejiden, değişim ve pazara uyumdan, işleme geçen düşünceden ve maliyetlerle avantajların hesaplanmasından sözeder; bir diğeri ise Özne'den, öznenin özgürlüğünden, bireyin edimci olma istencinden. Bu edimciler birbirinin karşıtıdır ama her ikisi de yaratıcı hareketi, dolayısıyla da bir aşırı-modernliği kaynak aldığından dolayı da birleşirler. Ancak tarihin her döneminde olduğu gibi, bu toplumsal hareketler tersine, yani toplumsal karşı-

hareketlere dönüşebilirler. İşte o zaman Özne'nin saldırıya/atağa dayalı eylemi, özgürlükten çok kimliğe ve topluluğa çağrıda bulunan savunmaya dayalı bir eylem tarafından yıkılır; ve o zaman, buna koşut olarak, siyasal, ekonomik ya da kültürel işletmelerin stratejileri, paranın egemenliği tarafından alaşağı edilir ve üretim kapitalizmi yerini finans kapitalizmine terkeder. Gerek dünya düzeyinde, gerek sanayileşmiş ülkelerin her biri düzeyinde, toplumumuz, yeni bir tarihsel eylem sisteminin oluşumuna ve ekonomiyle kültürü Kuzey ve Güney gibi -ki bunlar yalnızca birbirinden ayrı iki kıtaya tekabül eden terimler değildir; Kuzey de Güney de, tek tek ülkelerin de her birinin içinde bir arada mevcuttur- ikiye ayıran bir ikicilik yararına yıkılmasına doğru giden karşıt eğilimlerden oluşur.

Seksenli yılların başlarından beri, dünya düzeyinde eştisizlik-ler güçlü bir biçimde arüş gösterdi, çünkü sanayileşmiş ülkeler 70'li yılların bunalımına, daha önce görülmemiş cinsten bir teknolojik atılımla yanıt verdi; buna

karşılık Üçüncü Dünya'nm ve ara-ülkele-rin geniş alanlarında dramatik bir gerileme yaşanıyordu. Dolayısıyla, toplum konusunda ekonomist bir görüyle kültüralist bir görü arasında aşırı bir parçalanma yaşıyoruz: Bir yanda, zanginlerin bulunduğu yanda, "rational choice" okulu Homo oeconomicus fikrine geri dönüyor, öte yanda, yoksullaştırılmış ya da felce uğratılmış ülkelerin bulunduğu yanda, kültüralizm giderek daha saldırganlaşı-yor, dışarıdan görülen bir modernliği reddediyor ve geleceği olmayan bir bugünün boşluğunu doldurmak için söylencesel bir geçmişten medet umuyor. Safımızı seçmek ya da ağız dalaşlarına katıl-maktansa bu iki konumun içinde, karşıtlıklarının ötesinde, modernliğin oluşmakta güçlük çeken ama çözümlemenin şimdiden seçmeye başladığı yeni bir evresinin dağmık parçalarını görmemiz gerekir.

Bu toplum imgesi, bizi, bu kitabın ikinci kısmmda onca uzun boylu eleştirilmiş olan tarihselciliğe geri götürmekle suçlanacaktır. Ama oldukça farklı iki iddiayı birbirinden ayırmak gerekir. Bunlardan ilki, daha genel olanı, her "modern" toplumun kendi öz eyleminin bir ürünü olarak değerlendirilmesi, dolayısıyla da belli bir kendi kendini üretim türüyle tanımlanması gerektiğine ilişkin iddiadır. İkincisi ise, yalnızca, genel anlamıyla, sanayi toplumunun kendi kendini düşünüp, kendi kendini, tarihsel gelişme ve evrim temelinde oluşturduğuna ilişkindir. Bizim toplumumuzu yüksek-modern olarak tanımlamak ve modern toplumların bir evresini nitelemiş olan bu evrimci düşünceden kaynaklandığını söylemek kesinlikle çelişkili olmaz. Aynı biçimde, klasik toplum, XVL-XVffl. yüzyıllar arasında yer alan siyaset felsefesi toplumu, modern bir toplum, Rönesans, modern bilim ve devletin yaratıldığı toplum olmuş, ama aynı zamanda da hareket değil düzen terimleriyle, ekonomik değil, siyasal terimlerle düşünülmüştür. Machiavelli, Hobbes ve Rousse-au tarafından düşünülen bu toplumdan, ardından da Comte, Hegel ve Marx tarafından düşünülen sanayi toplumundan sonra, bir sanayi-sonrası toplumunun, önce siyasal sonra ekonomik kategori-396

lere ait olan ve modernliğin ortaya çıkmasından önce dinsel düşünce tarafından doldurulan merkezi yerin ahlaksal kategoriler tarafından doldurulduğu programlanmış bir toplumun oluştuğunu görüyoruz.

Modern toplumdan programlanmış bir topluma geçiş, sonu olmayan bir ilerlemenin sürekliliği dahilinde gerçekleşmez. Tıpkı siyasal toplumdan ekonomik topluma geçiş, tecimsel ekonomi ve hukuk toplumundan sanayi ve smıf mücadeleleri toplumuna geçiş gibi, dramatik ve yavaş yavaş, bunalımlar ve sarsıntılarla oluşur. 1968'den beri sanayi toplumunun, bu toplumun kültürel alanı, toplumsal edimcileri ve siyasal eylem biçimlerinin bunalımı ve çözülmesini yaşıyoruz.

80'İİ yılların başında, bu bunalım miyadını doldurdu, öyle ki, şu anda yalnızca iki dünyanın, ekonomik hesap dünyasıyla kültürel kimlikler dünyasının karşıtlığı, bir de, kendisini denetimsiz bir büyümenin ortasına fırlatmaya devam ettiği takdirde gezegenimizi tehdit eden tehlikeler görülür oldu. Ama toplumsal olanm yeniden doğuşunu öngörmek hatta gözlemlemek mümkündür. Yeni edimciler ortaya çıkıyor. Benim, ilk olarak, yeni toplumsal hareketler diye adlandırdığım, geleceğin edimcileriyle geçmişin ideolojilerinin karışımının dayanıksız ve neredeyse cana-varımsı biçimleriydi, adeta birer toplumsal canavardı, ancak kamuoyu, özellikle de medyalar ve geçmişin söylemlerinden kurtulmuş birkaç entelektüel sayesinde, şimdiden toplumsal sorunlara duyarlıdır ve yeni tartışmaların taslağını yapmaktadır. Bu kitabın ana konusu, kültür alanının, özellikle de, toplumsal düşüncenin, toplumsal ilişki ve çatışmaların hedefini oluşturan biçimlerini, gözlerimizin Önünde yeniden düzenlenen siyasal eylem biçimlerini tanımlamaktır.

Ama niyetim, kesinlikle, yaradancı bir doğal hukuk kavramına geri dönmek ve tutumları, Yaratan bir Tanrı ya da doğa tarafından kurulu ilkelere uygunluk ya da uygunsuzluklarıyla tanımlamak değil. Çözümlemem, benim gözümde toplumbilimselse, bunun nedeni Özne'nin, ancak, hem toplumsal çatışmaların edimcisi, hem de, aynı zamanda, tarihsellik yaratıcısı olarak tanımlanması ve oluşmasıdır. Bir toplumsal çatışmayla -ve o toplumsal çatışmanın uzlaşma biçimleriyle- rakiplerin ortak kültürel yönelimlerinin birliği/bağdaşması toplumsal edimciyi ve ondan daha da doğrudan bir biçimde toplumsal hareketi tanımlar; bu da, toplumsal yaşamın ya ortak

değerlerin uygulanmasına, ya da, tersine, bir iç savaş kadar radikal smıf mücadelesine indirgenmesini engeller.

Dolayısıyla, Özne, toplumsal ilişkiler, özellikle de araçsal akılcılığı, en büyük

gücünün arayışında olan bir düzen sistemine dönüştüren iktidar dışında düşünülemez. Çözümlemenin merkezine Özne fikrini yerleştiren yöntem, aynı zamanda da o özne'nin oluşumu ya da yıkımını toplumsal terimler bağlamında tanımlayan yöntemdir.

Toplum biliminin o büyük devrilişini görmemizi engelleyen, çoğu zaman, geçen yüzyıldan kalan sistemlerin, özellikle de ekonomik sistemin kişisel olmayan mantığının üzerinde duran sol bir düşünceyle, daha bireyci ve liberal bir sağ

düşünce arasındaki karşıtlıktır. Buna, öncelikle, ideolojik çatışmaların, bugün tersine dönmüş saflarda sürdüğü, yani solun kâra ve güce karşı bireyleri ve azınlıkları savunduğu, sağın ise piyasanın kişisel olmayan mantığına daha bağlı olduğu yanıtı verilebilir. Ama bu yanıtta işin özü eksiktir: XIX. yüzyıl ekonominin, XX. yüzyıl ise siyasetin, özellikle de totalitarizme karşı direnişin egemenliğinde geçmiştir. Bu da, bireye ilişkin görümüzün akılcı çıkar arayışına indirgenmesini engellemesi gereken bir gerçektir. Ahlaksal Özne'ye verilen bu yeni önem mutlak iktidara direnişten doğmuştur, öyle ki, bugün temel tartışma holizmle bireycilik arasındaki değil, dünyaya egemen olan sistemlerin artık devletin tarihsel misyonuna ya da bir sınıfın seferberliğine değil de piyasaya çağrıda bulundukları bu dönemde, özne top-lumbilimiyle akılcı bireycilik arasındadır.

Entelektüellerin rolü

Ancak, kimi entelektüellerin, sanayi toplumundakilerden çok farklı olan toplumsal edimcilerin ortaya çıkmaya başladıkları yeni kültür sahnesini kurmaya çalıştıkları doğruysa da, giderek artan bir rahatsızlıkla, bu edimcilerin, genelinde, kamu yaşamında giderek daha az varolduklarını hissediyoruz. Öyle ki, sonunda şu soru karşımıza çıkıyor: Nasıl ki, kendilerinden önce, dünyevileşme başarıya ulaştığında, tarihçiler tanrıbilimcilerin, bilim adamları da kutsal metin yorumcularmm yerlerini

aldıklarında din adamları safdışı bırakılmışsa, bu edimciler de kolektif yaşamın merkezinden yokol-muyorlar mı? Entelektüellerin dünyevileşmeyle ortak çıkarları vardı. İstikrarlı bir biçimde, tarihin gerekli hareketi adına, bu hareketin ayrıcalıkları ve cehaleti devireceği ve çoğunluğun, ilerlemenin sonuçları ve yönetilmesine katkıda bulunacağını umarak, iktidarın ve paranın efendilerine karşı oldular. Marx, üretim ne denli top-lumsallaşırsa, sosyalizmin de kendini o denli dayatacağını düşünüyordu. Dolayısıyla entelektüelİer, söz sahibi olmayanların adma

konuştular ama bunu, kendi meşruluklarını tarihin yasalarını bilmelerinden çıkararak yaptılar. Bu da, onların, hem modernleştirici Hükümdar'ın danışmanları, hem de baskı altındaki halkın savunucuları olmalarına, yani hem gelenekler ve sözleşmelerle iplerini koparmış bir elit, hem de yalnızca bilimin eski rejimleri yıkabileceği ve toprağı, bir gün özgürlük ekinlerinin boy atacağı kadar derin biçimde işleyebileceğine kanaat getirmiş devrimciler olmalarına yol açtı. Bu entelektüel imgesi arük bugün geçerli değildir. Entelektüeller, çoğu zaman modernliği boşladılar; öyle yapmayanları da, aydın olduklarım sandıkları, halbuki birer totaliter zorba olan despotların hizmetine girdiler. Bu da entelektüel imgesini, faşist milliyetçiliğin tarafmı tutanların, marjinal ve neredeyse çıldırtıcı eylemlerinden daha da vahim bir biçimde, soldurdu.

Yüzyıldan beri entelektüel yaşamın en kararlı akımı, Nietzsche ve kısmen de Freud'dan kaynaklanan karşı-modemizmdir. Post-modernizm dahilinde en aşırı goşizm yeni liberalizmle hal hamur olmazdan önce, Frankfurt Okulu ve Michel Foucault, karşı-modernizme geniş çapta yaygınlaşan ifadeler kazandırdılar. Gelecek dini yerini, yavaş yavaş, Varlık özlemine, Horkheimer'ın nesnel akıl olarak adlandırdığı şeyin özlemine bıraktı.

Yüzyıldan bu yana, pek çok entelektüel Özne fikrine karşı mücadele etti.

Bunu, çoğunlukla akıl ve tarih, kimi zaman da ulus adına yaptılar. Kimileri, Tanrı tarafından yaratılan ve insan anlağının ulaşabileceği bir dünyanın akılcı düzenini deşifre eden din adamlarının mirasını yüklendiler. Birtakım başka entelektüeller, Tanrı'nm ölümünü daha kolaylıkla kabullenerek, insan bilincini, o Tanrı'nm açımlanmasına ya da onun tarafından yaratılan bir. dünyanın yasalarına değil de, kişisel olmayan bir güce, İlerleme'ye, Evrim'e tabi kılmaya çalıştılar. En iyilerinin, işlevsellikten çıkarak, hem ölüm içgüdüsünü, hem de yaşama itkisini kendinde barındıran özgürleşti-rilmiş bir cinselliğin gerçekleştirdiği tabularm yıkımı karşısında gözleri kamaştı. Varlık Özlemi'yle cinsellik üzerine kafa yorma, geleneksel toplulukların ayrıcalıkları ve inançlarına karşı, modern, akılcı bir topluma çağrıda bulunan ilerlemeye bağlı toplumsal felsefelere karşı, hem yaratıcı hem de eleştirel bir düşünceyi geliştirmek üzere birleştiler. Artık söz konusu olan, ütopyacı bir tavırla, akü tarafından aydınlanan bir toplumu düşlemek değil, toplumun ve o toplumun iktidarlarının elinden kurtulup, ya, XVIII. yüzyılın sonundan beri Almanların sık sık yaptıkları gibi, estetik deneyime sığınmak, ya da, gerçeküstücülerin veya Georges Bataille'ın yaptığı gibi, toplumsal normlardan kurtulmuş bir cinselliğin peşinden gitmek üzere bilincin perdesini yırtmaktı. Entelektüeller, gelecek karşısında öylesine çekinceliydi ki, 80'li yılların, Kuzey'de ekonomik akılcılık ya da tüketime, Güney'de ise tehdit altındaki kültürel kimliğe çağrıda bulunan dünyası entelektüellerin bulunmadığı bir dünyadır.

Frankfurt'ta, ya da başka yerlerde, entelektüellerin çoğu, tüketim toplumunun ortaya çıkışını bir çöküş olarak yaşadı. Halbuki tüketim toplumunun temel bir Önemi vardır, çünkü dünyanın belli bir bölümünde, Avrupa ve Japonya'dan epeyce önce A.B.D'de, en aşağı biçimlere bürünebilen ve suçluluğun yerine arzuyu, tanrısal ve doğal düzene boyun eğmenin yerine de sorumluluk ve dayanışma arayışını koyan "olumlu" bir düşünce ortaya çıktı -nasıl ki, eski zamanın olumsuz düşüncesi, insani adaletsizliklerin batıl inançlara fe- ve kutsanmaya bağlanması gibi, aynı derecede aşağı bir biçime bü-

I

I rünmüşse.

I

Entelektüellerin rolü, kuşkusuz, tüketim toplumunun en te-li cimsel biçimlerine katılmak değildir; ama o toplumu bir blok hali linde reddetmek, onca zaman özgürlük ve eğitimden olduğu gibi tüketimden de yoksun bırakılmış olanlardan gelen talepleri aşağılamak ve bu toplumun alabileceği daha üstün biçimler üzerine düşünmemek de değildir. Aydınlanma mirasına sadık kalan entelektüeller, çoğu zaman, kaba olarak görülen bir kitle toplumunu mahkûm etme eğilimindedirler. Kitlesel bir kültür tüketiminin teh-K

;t likelerini teşhir etmekle yetinirler ve yetenekleri, önerilerinden çok İ eleştirilerinde kendini gösterir; bu da, onlar açısından, kendi gö-

j nişlerine göre, her zaman yanlış bilinç olan bilinç karşısında aşırı bir güvensizlik anlamını içerir. Bu tutum, iktidarı her zaman eği timli yurttaşlara, uzmanlık sahibi olan ya da hatta tarihin anlamı nın kalifiye yorumcularına saklamayı arzulayan cumhuriyetçi elitin tutumuna pek yakındır. Guizot'dan Lenin'e, pek çok entelektü el'herhangi bir avangard adına konuşmuştur; burjuvazi, bir anda t, gerekli eğitime sahip olamayacak halkın avangardı değil miydi?

B. Devrimci parti de, cehalet, dışlanmışlık ve baskının içine hapsedil-B.miş bir halkı ve bir kitleyi aydınlatmayacak mıydı? Entelektüeller, B her zaman, halk adma eyleme geçme arzularıyla halk tarafından

|l< yönetilme konusundaki çekincelerini bir arada beslemişlerdir.

||'

Entelektüeller karşı-modernizm ve yalnızca eleştirel bir konu-

|| mun içine ne denli kapanmışlarsa, sayıları giderek artan ve kendi H|i: maddi koşulları teknik-ekonomik kadrolarmkinin çok daha altında B^ olduğundan dolayı mutsuzlaşan toplumsal-kültürel kadrolar, özel-B lÜde de eğitimci ve öğrenciler üzerindeki etkilerini de o denli güç-

lendirmişlerdir. Ama, aynı zamanda da toplumun bütünü üzerindeki etkilerini yitirdiler. Karşı-modernizmlerini üniversite dünyasına, hatta basın ve yayının bir bölümüne oldukça rahat bir biçimde dayattılar, ama televizyona kitaptan daha fazla zaman ayıran, kendilerine elektrikli ev aletleri ve otomobil sahibi olma, tatile gidebilme ve çocuklarını, kendi zamanlarında ulaşılması bile olanaksız olan üniversitelere sokma olanağını vermiş olan yaşam düzeylerinin yükselmesine duyarlı olanların oluşturduğu o büyük kitle tarafından da aşıldılar. Bu kitle kültüründe ve medyaların etkisinde yalnızca konformizmi ve tecimsel ürünlerin tüketimini mi görmeliyiz? Bu yargı da, en az, entelektüellerin kitaplarında, yalnızca gereksiz birtakım karanlık laflar ve can sıkıcı jargon olduğunu düşü-

nenlerinki kadar yüzeysel ve kabadır. Evet, "yüksek kültür"ün tüm suçları sırtına yükleyerek kovduğu o Özne'ye kucak açan, gerçekten de, temel yaratım ve yaym amili televizyon olan, o kitle kültürüdür. Bu şekilde Özne'ye dönüş en tecimsel biçimleri alabilir, ama aynı zamanda da, insan yaşamının, doğum, aşk, üreme, hastalık, Ölüm, bir de erkekler ve kadınlar, anababalar ve çocuklar, çoğunluklar ve azınlıklar, dünyanın zenginleri ve yoksulları arasındaki ilişkiler gibi en önemli sorunlarına ilişkin olarak bazı heyecanlan, yardımlaşma ve düşünme hareketlerini doğurur. Her şeyi çıkara bağlayan ya da kültürden başka hiçbir şeyin admı artmayanları artık ilgilendirmeyen toplumsal sorunlar, o kapıdan kovulan sorunlar, eğitim, sağlık, göç, ve bunun gibi birçok sorunların parlamento ya da üniversitelerin dört duvarı arasında olduğundan çok daha fazla uzmanlık ve heyecanla tartışıldığı televizyonun bacasından geri gelmektedir.

Entelektüellerin rolü, bu kitle kültürüne sırt çevirmektense, bir yandan o kültürün tecimsel kullanımıyla mücadele etmek, öte yandan da yaratıcılığını ortaya çıkarmak ve onu demagoji ve karışıklığa karşı korumak olmalıdır. Bu da, çoğu zaman okur-yazarları nüfusun geri kalanından ayıran engellerin terk edilmesini ve öğrenci gençliğin, önden yönetilen bir mesleki eğitimle, karşı-

modernizm ya da yaşanılan deneyime açık olmaktan çok tahakkümcü bir ruh taşıyan bir evrenselciliğe bağlılıkla beslenen bir genel kültür arasındaki mesafeyi aşmasını gerektirir. Entelektüellerin rolü, bireylerin kendi yaşamlarının edimcileri olma istenç ve gücünü artürarak Özne'nin ortaya çıkmasına yardım etmek olmalıdır. Özne, karşısında, kendisini tüketici ve değişken bir ortamda çıkarlarının koruyucusu rolüne indirgeyen sistem mantığını bulur; aynı zamanda da, toplumsal alanın ve o alanın çeşitliliğinin dışına, topluluksal bir geleneğin hayali türdeşliğine ya da bir dinsel inanca doğru kaçışın tehdidi altındadır. Entelektüellerin ana görevi, Özne'yle akim, özgürlükle adaletin ittifakını kurmaktır. Paraya, iktidara ve hoşgörüsüzlüğe karşı ellerindeki tek güç olduğuna göre, akıl adına niye konuşmasınlar ki? Dayatılan düzenlere, aktarılan yasaklara ve kon-formizmin tüm biçimlerine karşı neden Özne'yi, bireyin kendi üzerine düşünme hareketi olan özneyi savunmasınlar?

Aşağı'daki entellektüeller, yani bireyden ve insan haklarından sözedenler, yukarıdakilerin, yani tarihin anlamından başka bir şeyden sözetmeyenlerin yerini almalıdır. Entelektüeller çok uzun zaman, kendilerini akim amilleri olarak sunan iktidarların cazibesine kapıldılar; zorbalara hizmet edenlere bugün artık susmalarını, diğerlerine de, iktidara karşı özgürlüğü, talihlilerin doğru bilincine karşı da kişisel ve kollektif taleplerin özgünlüğünü daha iyi savunmalarını söylemek gerekir. Fransız entelektüelleri kendilerini akim ilkeleri ve o ilkelerin tarihsel olarak gerçekleşmesiyle öylesine özdeşleştirmişlerdir ki, entelektüellerin bu çehre değişiminin en güç gerçekleşeceği yer Fransa'dır. Bugün, bireyin ve azınlıkların, hatta çoğunlukların, özgürlüklerine öylesine kayıtsız kalmış olan tarih felsefeleri, tıpkı hizmette bulundukları hükümdarlar gibi, oyun dışı kalmıştır ve onların o organik entelektüelleri kesinlikle güven vermemektedir. Çoğunluğun saygısını kazanmış olanlar, zorbalığa direnmesini bilmiş olanlar, muhalifler ve tanıklar, öldürülen, hapsedilen ya da sürülen, çoğu zaman da akıldan başka -o akıl devletin aklına dönüştüğünde bile- bir şey düşünmeyenler tarafından küçümsenenlerdir. Onların örnek tutumları, yoksun kalmayı programlanmadan daha iyi bilenlere, Tarih'in içindeki maceraların lirizminden çok merhamete duyarlı olanlara hitap eder. Entelektüel yaşam, onca uzun zamandan beri en büyük işi olan Özne avından vazgeçmeli ve anlamı bilimin, bireyi de toplumun karşıtı olarak görmemeyi öğrenmelidir.

Tam modernlik

Son bulmakta olan bu uzun yüzyıl, yalnızca XVIII. ve XIX. yüzyılların barışçıl umutlarından sonra gelen bir kargaşa ve öfke dönemi değüdir. Gerçi, François Furet'nin deyimiyle Fransız Devrimi'nin bittiğini duyumsuyoruz ve o devrimin iki yüzüncü yıldönümünde, devrim adma anılan ve akılda tutulan yalnızca İnsan Haklan Beyannamesi, yani Hıristiyan ve dünyevileşmiş uzun bir doğal hu-402

kuk geleneğine bağlı olan şeydir; devrimin, devrimler çağının başlangıcının habercisi olan yanı, yani mutlak bir iktidarın kuruluşu, Terör, devrim ruhundan polisiye iktidara geçiş unutulmuştur, ama yine de yaşanan arbedeler, herhangi birisinin, Aydınlanma'nın sakin sularına dönüş düşleri kurmasına izin vermeyecek denli derindir. Bugün, nasıl ki ilerleme ve gelişme düşlerinin altüst ettiği büyük dengelere geri dönmüyorsak, modernlikten de post-modernli-ğe geçmiyoruz.

Bitmekte olan iki yüzyılı tanımlamaya çalıştığımızda, bu dönemi bir sınırlı modernlik dönemi olarak değerlendirmeliyiz. Modernlik, toplumun kendi etkinliğinin bir ürünü olarak ta-sarlanmasıysa, kendi kendisini "modern" olarak adlandıran dönem aslında yalnızca kısmen modern olmuştur. Toplumsal yaşamı dünyanın düzenine bağlayan bağı tamamiyle koparmamıştır. Kendisinden Öncekilerin tanrısal yaradılışa ya da topluluğun kurucu mi-tos'una inanmış olduğu gibi, o da tarihe inanmıştır. Buna koşut olarak, iyi ve kötünün temellerini, bir tutumun topluma yararlılığı ya da zararlılığında aramıştır. Böylece evrenin ya da Tanrı'nın yasasından kurtulan insanlık, tarihin, akim ya da toplumun yasasına tabi kaldı. İnsanla evren arasındaki ilişki şebekesi kopmadı; bu yarı-modernlik, bir de akılcı olduğu için doğal dünya kurmayı düşledi.

Kimilerine, dünyevileşme ve akla duyulan güvenden kopuş olarak görünen modernlik bunalımı, aslmda, kendisini hâlâ şeylerin doğal, tanrısal ya da

tarihsel düzenine bağlayan tüm zincirleri atmış olan daha tam bir modernliğe giriş değil midir? Sınırlı modernlik döneminde, insan kendisini tanrı sandı; kendi gücüyle sarhoş oldu ve kendisini, teknikten çok mutlak iktidarın, modernleşti-rici olduğunu iddia eden ama gerçekte totaliter bir nitelik edinen bir despotluğun demir kafesine kapattı. Aynı zamanda, XIX. yüzyılın ortasından itibaren, giderek modern. Aynı zamanda da, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren, modernlik fikri, gitgide modernleşme fikri tarafmdan, kendiliğinden, kendi içinden olamayacak bir kalkmmayı sağlamayı hedefleyen, ekonomik-olmayan ve modern-olmayan kaynakların seferber edilmesi tarafmdan örtüldü. Bu iki hareket, tüm gücü Özgürleştirici rolünden kaynaklanan ilk modernlik imgesini silmek için bir araya geldi. Eski rejimler çözüldükçe ya da devrildikçe, özgürleşme hareketleri tükenir ve modern toplum, bir yandan kendi gücünün, öte yandan Öbürünü kendi gözünde canlandırışının tarihsel ve kültürel koşullarının tutsağı olur. XX-yüzıylın sonuna varıldığında modernlik kaybolmuş, kendi öz amilleri tarafından ezilmiştir ve yönünü şaşırmış bir post-modernliğe doğru dönen hızlandırılmış bir avangardcılığa indirgenir. Post-mo-demlik oyunları ve totaliter dünyanın korkunçluklarıyla aynı anda, içine girmekte olduğumuz daha tam modernlik de o ilk-mo-dernliğin bunalımından doğmaktadır.

Daha doğrusu modern toplum, bugün bir tercihle karşı karşıyadır. Araçsal eylemin ve tecimsel talebin mantığına tamamen boyun eğebilir, dünyevileşmeyi her tür Özne imgesini silecek kadar ileri götürebilir, araçsal akılcılıkla kitle tüketimini aktarılan geleneklerin belleği ve toplumsal normlardan kurtulmuş bir cinsellikle bağdaştırabilir, Önünde açılan diğer yol ise, akılcılıkla öznelleştir-menin, etkili olmakla Özgürlüğün birleştirileceği yoldur. Buna, dünyanın pek çok bölgesinde, toplulukların savunulması ve ulusal seferberliğin galip geldiği de eklenecek olursa, bu ikinci yolun, aşırı yararcılıktan da saplanülı kimlik arayışından da aynı mesafeyle ayrıldığı anlaşılır. Akıl, üretim ruhunu harekete geçirdiği andan itibaren ne çıkara, ne de piyasaya indirgenebilir. Özne de, akim eleştirel çalışmasından ayrılmaz bir Özgürlüğe çağrıda bulunduğu andan itibaren, topluluğa, kolektif Ben'e indirgenebilir, liberalizm ve kültürcülük bize, bir kez daha, parçalanmış modernliğin çözülmüş

öğeleri olarak görünüyor. Bu modernlik, ancak akılla Özne'yi bağdaştırarak varolur. Bu, çatışmalarla dolu, ama ortak bir biçimde insanın yaratıcılığını

ve tüm özlerin ve düzen İlkelerinin reddini kaynak alan güçler arasındaki bir bağdaşmadır.

Gerçekleşen modernlik, tutumları tanrısal yasaya uygunlukları ya da toplumsal yararlılıklarıyla ölçmez; bireyin özne olma, kendi özgürlük ve yaratıcılık bilincini arttırmayı amaçlayan toplumsal eylem yeteneğine sahip olarak tanınma duygusu olan mutluluk dışında bir amacı yoktur. Bu kişisel mutluluk, başkaları için mutluluktan, onların mutluluk arayışları ve mutsuzlukları açısından merhamet arayışlarıyla dayanışmadan ayrı tutulamaz. Modernlik, ancak suçluluğun ve dinsel olduğu kadar siyasal biçimlere de bürünen bir kurtuluş umudunun gölgeleri dağıldığında yerleşebilir. Özne'nin olumsuzlanmasından ayrılmaz nitelikteki salt eleştirel düşünceler her zaman modernliğe karşıdır ve çoğu zaman da Varlık özlemiyle güçlenen bir karşı-modernizm tarafmdan harekete geçirilir. Tersine, madem ki, yalnızca tüketim yoluyla bütünleşmeye ve çatışmaların ortadan kaldırılmasıyla uzlaşmaya çağrıda bulunan düşüncelerden sakınmak gerekir, mutluluğu kabul etmenin de vakti gelmemiş midir? Erkekler duyguya, mahremiyete ve geleneğe karşı akılla özdeşleşmişken, İtalya'da Simonetta Tabboni'nin araştırmasının göstermiş olduğu gibi, "modern" kadınlar hem aklın araçlarını denetleyebilmeyi, hem de, bedeni ve ruhuyla, bir Özne 404

olma mutluluğunu yaşamayı arzuladıklarına göre, modern dünyayı bir kadın dünyası yapan, onca zaman karşıt olarak görülen akılla Özne'yi birleştirmenin gerekliliği değil midir? Modernlik, ne fetih ruhu, ne de o ruhun çileciliğiyle yetinir; denge, topluluk ve türdeşlik özlemiyle çelişkilidir. Aynı zamanda hem özgürlük, hem çalışma, hem topluluk hem bireysellik, hem düzen, hem harekettir.

Ayrılmış olanı yeniden bir araya getirir ve her zamankinden daha tehlikeli bir biçimde teknikler dünyasıyla kimlikler dünyasını ayırma eğilimindeki kopma tehditlerine karşı mücadele eder.

Parkurlar

Bu fikirler benim önceki kitaplarımda sunduklarımın devamı mı, yoksa karşıtı mı?

Bir toplumun bilgi, üretim ve ahlak alanlarında kendi normlarını üretmek için başvurduğu kültürel modeller bütününü tarihsel-lik olarak adlandırdım.

Bunlar, kendilerine çeşitli toplumsal kategorilerin çıkarlarına uygun bir toplumsal biçim vermek için mücadele eden toplumsal hareketler arasındaki çatışmaların hedeflerini oluşturan kültürel modellerdir. Bu ifade de açıkça tarihselcidir: Toplumsal düzen ve demokrasinin genel sorunlarmı dikkate almaz; izlediği yol siyaset felsefesinin yolu değildir; toplumu çalışması, üretimi kendi üzerinde etkili olma gücüyle tanımlar. Dolayısıyla sözettiği, genel olarak toplum değil sanayi toplumudur -sonra da sanayi-sonrası toplumu olmuştur.

Marksist düşüncenin, ya da daha basit olarak marksizmin etkisindeki bir ekonomik ve toplumsal tarihin, üzerindeki etkisi apaçıktır. Benim ürettiğim toplumbilim modernlik düşüncesi içinde konumlanır. Ve bugün, benim için, toplumu kültürel ve ekonomik yatırımlarının bir ürünü olarak gören bu toplum görüşünden vazgeçmek de, tıpkı Özne fikrinden vazgeçmek kadar olanaksızdır. Toplumsal hareket fikri tarihselci bir yaklaşıma dayanır ama, her zaman ve hep aynı güçle, Özne'ye, yani, kendisini ya öz iradelerinin, ya da doğal olarak görülen bir gerekliliğin amiline dönüştüren egemen güçler tarafından bağımlılık ve yabancılaşmayla tehdit edilen bir toplumsal edimcinin özgürlük ve yaratıcılığına gönderide bulunmaya davet etmiştir. Bu da edimciye ancak tarihsel gerekliliğin amili olduğu takdirde önem veren Marx ve Lukacs'm düşüncesine sırt çeviren bir yaklaşımdır.

Tarihsellikten söz ettiğimde, anlatmak istediğim, tarihsel evrim içindeki, tinin ya da üretim güçlerinin gelişmesi dahilindeki bir

konum değil, tarihsel bir deneyimin yaratümasıdır. Belki de bu sözcüğü, kökenindeki anlamından saptırarak yeniden ele almakla hata ettim. Her halükârda bu, evrimci bir görüyle bağları koparmak amacıyla yapılan bilinçli bir seçimdi.

Bugün, tarihe duyduğum güvenin yıprandığı doğrudur; insanı artık emekçi ya da yurttaşla özdeşleştirmeyi kabul etmiyorum. Evet, totaliter devlet ve iktidarın tüm aygıtlarından, iki VJelfare State kuşağının vahşiliğini oldukça azalttığı bir kapitalizmden daha çok ürküyorum. Evet, adaletsizliği ortadan kaldırmasa bile demokrasiyi, her zaman mutlak bir iktidarı başa getiren devrime tercih ediyorum. Ama, bugün ben eski benin, yani Hitler'in ölümünden az sonra üniversiteye başlayan gencin tıpkı kopyası değilsem, buna neden olan hiçbir şey, yaşamımda büyük bir süreklilik olduğunu görmemi engellemiyor. Bu süreklilik, yalnızca kişisel yaşamımda değil, kendimi giderek daha açık biçimde ait gördüğüm ve Augus-tinus ve Descartes tarafından, İnsan Hakları Beyannamesi ve işçi hareketinin kimi militanları tarafından, Latin Amerika'nın modern-leştirici entelektüelleri ve Solidarnosc (Dayanışma) tarafından yöneltildiğimi hissettiğim uzun ve çoğul bir gelenekte de kendini gösterir. Bu saydıklarımın tümü, kurulu düzene karşı, toplumsal-olmayan -ki bunu, Locke'un müridleri örneğinde bile tinsel olarak nitelemek gerekir- bir karşı çıkma ve eylem ilkesini çıkardılar.

Tümü, akılcılaşurmadan ayrılmaz olan modernliği kabul ettiler, ancak teknik ve idari eylemin kendini beğenmişliğini, direniş, muhalefet ve insan öznesinin özgürlüğüyle karşıolumladılar.

İşçi hareketini, ilerlemeye duyulan tarihselci güvenle yüklü sosyalizmden ayrı tutarak, işçi özerkliğinin iş örgütlenmesine karşı savunması olarak çözümledim. Sonra sanayi-sonrası toplumunu, maddi malların üretiminin sahip olduğu temel yeri kültürel mallara bıraktığı ve ana çatışmanın Özne'nin savunulmasıyla üretim,tü-ketim ve iletişim sisteminin mantığını karşiolumladığı bir toplum olarak tanımladım. Bugün, modernliği akılcılıkla olduğu kadar öznellikle de tanımlıyorum. Yetişkinlik yaşamımın başında, kendi ülkemin sürdürdüğü sömürgeci savaşlara karşı yapılan protesto ve nümayişlere etkin olarak katıldıktan sonra, kendimi, 1956'da Budapeşte, 1968'de Prag ve 1980'de Gdansk'ta komünist diktatörlüğü reddeden entelektüeller ve işçilerin kardeşi olarak gördükten, Mayıs 1968'de arkaik bir ideolojinin arkasından, çıkardan çok kişilik ve kültüre çağrıda bulunan yeni karşı çıkma biçimlerinin filiz verdiğini doğruladıktan ve Latin-Amerika'da adaletsizlik ve diktatörlükle, kolektif eylemi yıkan hiper-leninist gerillalar oluşturarak de-407

ğil demokrasiye çağrıda bulunarak mücadele edenleri savunduktan sonra bu yolu izlememem mümkün müydü? Sık sık çalışmamın merkezim oluşturmuş olan toplumsal hareket fikri, sınıf mücadelesi fikrinin radikal biçimde karşıtıdır, çünkü sınıf mücadelesi fikri tarihin mantığına çağrıda bulunur; halbuki toplumsal hareket fikri, tarihin sözde-yasalarma karşı olduğunda bile Özne'nin özgürlüğüne davet eder.

Özne ahlakı ya da özgürlüğüne gönderide bulunmakla söylemin çabucacık yıprandığını bilmez değilim; ama tarihe ve akla çağrıda bulunduğunda daha mı az yıpranır, daha mı tehlikesizdir? Bugün, gerek Özne fikrini saf dışı bırakan bir tüketim toplumuyla, gerekse inananları siyasal polise dönüştüren yeni-toplulukçu rejimlerle yetinmek, bana aynı derecede olanaksız görünüyor. Hem yağmurdan kaçıp hem de doluya tutulmamak için gerekli olan, araya belli bir mesafe koymak, yani İnsanı, bilinç ve direniş, güç ve yeteneğine güvenerek, toplumsal rollerinin ve aidiyetlerinin ötesinde savunmak değil midir? Son bulmakta olan yüzyıl, tarihe ya da gelişmeye güvenmemize olanak tanımayacak kadar şiddetle dolup taşmıştır.

İşte o yüzyıl şimdi, daha alçak ama daha ikna edici bir sesle bizi teknikler, kararnameler ve tüketim malları ormanında bireysel ve kolektif alanlar açmaya ve hiçbir şeyi özgürlüğe tercih etmemeye davet etmektedir.

Kimileri bu düşüncenin de, 701i yılların sonunda kuramsal ifadesi olmayı istediği yeni toplumsal hareketler kadar dayanıksız, kırılgan olduğunu, düşünecektir. Bu kişiler, o hareketlerin, XIX. yüzyıldaki siyasal, ütopyacı sosyalizm tarikatlarından daha uzun ömürlü olmadığını ve Özne'ye çağrının gerçek toplumsal ve siyasal edimcilerin yokluğunu gizlemekten başka bir şey yapmadığını kabul etmemememenin olanaksızlığını belirtirler. Beni eleştirenlerden bazıları, kuşkusuz, Tanrı'dan medet ummanın da, tıpkı akıl ya da tarihe tapınma gibi tehlikelerle, Özellikle de teokratik baskıyla yüklü bulunduğunu ama bunların ulusları ve toplumları harekete geçirmiş olduğunu söylerler. "Sizin Özne'ye çağrınız o büyük ayaklanmaların silik bir kopyası, çatışmadan çok güvenlik, değişimden çok düzen kaygısı taşıyan yeni orta sınıfın endişelerinin ahlaksallaştırıcı ifadesi değil midir?"

derler. Bu suçlamalar gerçeği çarpıtır. Program ve siyasal aygıtların egemenliğinde geçen uzun bir yüzyıldan sonra, bunların çöküşü etiklere ve özgün olarak toplumsal olan hareketlere, şimdiden iyice dolu olan bir alan açar; hâlâ ters bir yöne, yani sanayi toplumunun ışıklan ve gürültülerinin kaybolmakta olduğu yöne bakanlar bunu seçemezler.

Varış Noktaları

Benim düşüncem de, farklı, hatta kimi zaman karşıt birtakım düşünceler gibi, yalnızca yeni fikirlerin değil aynı zamanda da, yeni bir dünyanın hedefleri, edimcileri ve çatışmalarını ortaya çıkaran bireysel ve kolektif her düzeyde pratiğin anlamını çıkarmaya çalışır. Yüzünü kâr ve güçlülüğe dönmüş stratejik tutumların yanında, dünyamız Özgürleştirici ütopyalarla, topluluksal savunmalarla, erotik imgelerle, insanlığa yardım kampanyalarıyla, başkasının bakışını aramalarla, yani, hem akıl hem özgürlük, hem mahremiyet hem topluluk, hem bağlanma hem bağlarmı koparma olan bir Özne'nin icadının dört bir yana dağılmış parçalarıyla doludur. Bu kitap, kendini Özne'nin tarihten yitip gitmesinden önce hiçbir zaman bir anıta dönüşmeyecek olan bu çehresini yeniden oluşturmaya adamıştır. Yalnızca fikir tarihine ait değildir bu kitap, çünkü fikir tarihi toplumsal ve kültürel tarihin yalnızca bir bölümüdür/parçasıdır ve insanların tutumlarının anlamı, sanat ve düşüncenin yaratımlarında olduğu kadar gündelik pratiklerde ve örgütlü kolektif eylemlerde de mevcuttur. Birçok söylem ve birçok yeni pratik bizi, kapitalist ve sosyalist birikime eşlik etmiş olan tarihselci düşünceyi, sanayi toplumunu ve ideolojileri artık arkamızda bıraktığımıza inandırmıştır; tam bir modernliğe girdiğimizi kabullenmenin ve şimdiden içinde yeni toplumsal edimcilerin, yeni bir kültürün, yeni yaşanmış

deneyimlerin ortaya çıktığı zaman ve uzamı tanımanın vakti gelmedi mi acaba?

1

Evre

İlerlemeye güvenimiz kalmadı; zenginleşmenin kendisiyle birlikte demokratikleşme ve mutluluğu getireceğine artık inanmıyoruz. Aklın

özgürleştirici imgesinin ardından, karar gücünü tepede yoğunlaştıran bir akılcılaştırmaya ilişkin kaygı verici izlek geldi. Gitgide, büyümenin doğanın temel dengelerini yıkmasından, dünya düzeyinde eşitsizlikleri artırmasından, herkese yıpratıcı bir değişiklik yarışını dayatmasından korkuyoruz. Bu endişelerin ardında daha da derin bir kuşku beliriyor: Acaba insanlık doğayla olan ittifakını yıkmakla, kendisini geleneksel baskılardan kurtulmuş ve yazgısının efendisi zannettiği bir anda yabanıllaşmakla mı meşgul? Kimileri geleneksel toplumu, bu toplumun kodları, hiyerarşileri, törenlerini özlüyor; bu kişilerin sayısı, özellikle de modernleşmenin dışarıdan geldiği, sömürgeciler ya da aydın bir despot tarafın-|

dan getirildiği ülkelerde daha fazla. Birtakım başka kişiler, insanla-408

rı, yasaları evreni yöneten yasalarla aynı olan aklı geliştirmeye davet eden, laik ya da dinsel, akılcı dünya görüsüne geri dönüyor. Bunlar, bilginin insanları hem tutkulardan, hem cehalet, hem de yoksulluktan kurtaracağını söylüyorlar. Bilim insana, ancak onu dünyanın nesnel yasalarına tabi kıldığı için güç verir. Bu tutum, özellikle, her şeyden önce akılcılaştırma biçiminde tanımlanan bir gelişmede temel rol oynamış ülkeler ve toplumsal kategorilerde karşımıza çıkıyor. Son olarak da, bazıları, özellikle toplumsal düzene inanıyor, yani kazanılan çıkarlara ya da ayrıcalıkların savunulmasına değil de ortak iyiliğin araştırılmasına inanıyor ve çoğu zaman toplumu, doğal kümelerinkini andıran yasalarmı keşfetmenin ve o yasalara uymanın gerektiği, doğal, mekanik ya da organik bir sistem olarak algılıyor. Bunların tümü ele alındığında, aralarında karşıtlıktan çok ortak noktalar olduğu görülür: Hepsi, aynı zamanda da doğal olan toplumsal bir düzeni yeniden kurmaya ve insanları, akla boyun eğdirme yoluyla dünyayla uyumlu kılmaya çabalar.

Toplumbilim, bu yitik birlik arayışmda her zaman önemli bir rol oynadı.

Fransa'da, Comte'dan Durkheim'a sürekli/istikrarlı bir çabanın sonucu, modernliği toplumsal ve kültürel bütünleşmeyle bağdaştırma amacıyla doğdu toplumbilim. Bugün, kapitalizm ve emperyalizm karşıtı toplumsal hareketlerin totaliter rejimlere dönüşmesi, çok kişinin, daha açık seçik bir biçimde geçmişe dönmesi ve modernliğin toplum biliminin yerine, tıpkı Sienna Sarayı'ndaki freskinde Ambrogio Lorenzetti gibi, iyi yönetim üzerine düşünen, böylece toplumsal kategorileri, Tocqueville'den Marx'a modernliğin onca düşünürünün yaptığının tam tersi bir hareketle, siyasal ya da ahlaksal çözümlemeye tabi kılan, siyaset felsefesini koymasıyla sonuçlandı.

Ancak bu yanıtların hiçbiri, aynı zamanda hem bir özgürleşme/kurtuluş, hem de bir tehdit olarak yaşadığımız insanla doğanın ayrışmasını ortadan kaldırmayı başaramaz. Kolektif gücümüz Öylesine arttı ki, artık doğayla uyumlu yaşamanın ne demek olduğunu bilmiyoruz; beslenmemizden oyunlarımıza, makinalarımız da dahil olmak üzere, neredeyse her şey bilim ve tekniğin bir ürünü, ve neredeyse hiç kimse, yeni hayırlarını /nimetlerini beklediğimiz bilimsel keşif yarışını durdurmak istemiyor. Aynı zamanda iktidarın her yerde olduğunu ve toplumun hukuku ve ahlakı temel alan kurumlardan çok ekonomik rekabetin gerekleri, planlamacıların programları ya da reklam kampanyaları tarafından yönetildiğini hissediyoruz. Aynı zamanda hem teknik, hem iktidar, hem işbölümü hem de kaynakların yoğunlaşması olan toplum, giderek toplumsal edimcilerin değerleri ve taleplerine daha yabancılaşıyor. Kitle ya da tüketim toplumu fikri sanayi toplumu fikrinin yerini aldıysa, bunun nedeni, sanayi toplumu insanı bir emekçi olarak, yani üretim sisteminin kullandığı bağlamda tanımlarken, üretim dünyasıyla tüketim dünyasının ayrılmasının tarlana varmasıdır.

Artık, siyasal kurumların çevresinde düzenlenmiş bir toplumu seçemez olduk.

Bir yanda, ekonomik, siyasal ya da askeri yönetim merkezlerini görüyoruz; öte yanda gereksinimin özel dünyasmı. Sistemle edimci arasında her tür ilişki yok olmuş gibi. Yaşamımız, kısmen, dünya pazarı tarafından belirlendiği, kısmen de bir kişisel yaşam, kişiler arası ilişkiler ve kültürel gelenekler dünyasının içine kapatıldığı için, artık bir topluma, bir toplumsal sınıf ya da ulusa ait değiliz. Daniel Bell, üretim, tüketim ve siyasal

yönetirnin, birbirlerinin karşıtı normlar tarafından yönetilen ayrı dünyalar oluşturduğu toplumların çöküşünden kaygı duymakta haklıdır. Piyasa, toplumsal normlar ve kültürel değerlerin yerine rekabeti koyarken, kişisel tutumlar da toplumsal katılımın yerini kimlik takıntısıyla doldurmakta ve toplumlarımız giderek daha az eşgüdümlenen bir topluluklar, alt-kültürler ve bireyler kümesine dönüşmektedir.

Piyasadan esen tüm rüzgârlara açık olan bir dünyada, tıpkı bireysel kimlik gibi kolektif kimlik de dayanıksız, kırılgan olduğundan, piyasayla özel yaşam arasında, hâlâ kamu yaşamının yıkıntılarının görüldüğü ve toplumsallaşmanın geri attığı her adımda şiddetin bir adım daha yaklaştığı bir no man 's lana uzanır.

Tek'e ve dünyanın düzenine duyulan özlemin boş göründüğü ve edimciyle sistemin tamamen ayrışımının yabanıl bir öznellikle dayatılan bir düzeni, bütünleştirmeksizin bir arada yaşattığı bir duruma nasıl bir yanıt getirilebilir? Okumuş olduğunuz bu kitap bu yanıtı aramıştır. Önce Âydınlanma'nm iyimser maddeciliği, sonra, daha da çok, İlerleme felsefeleri tarafından içe atılan, Hıristiyan ve Descartes'çı (kartezyen) ikiciliğin gerilemesini, ardından da, Nietzsche'den Frankfurt Okulu ve Michel Foucault'ya değin tarih-selciliğe gösterilen karşı-modern tepkiyi izledikten ve sonunda, değişimden başka hiçbir şeye inanmayan akılcı yeni-liberalizmle geçmiş kültürlerin imlerini bir araya getirerek derme çatma bir şeyler yapan post-modernist öznelciliğin kopuşunu saptadıktan sonra, bu kitap, modern toplumun parçalanmasını önlemenin tek yönteminin, modernliğin tümüyle akılcılığa dayanmadığım kabul etmek olacağı ve modernliğin, kökeninden bu yana, akılla özne'nin, hatta daha da kesin olarak söylemek gerekirse akılcılaştırmayla öznelleş-

tirmenin birbirinden ayrılması -ama aynı zamanda da birbirini tamamlayıcılığı-

ile tanımlandığı fikrini önerdi. Bu fikir, teknik ve ekonomik akılcılığın öznelliği giderek daha çok yıktığını dikkate al-maktansa, modernliğin nasıl Özne'yi -o Özne ki, ne birey ne de toplumsal örgütlenme tarafından kurulan Kendi (Self)'dir, ama bir bireyin edimciye, yani kendi konumunu, tutumlarıyla yeniden üret-mektense dönüştürebilecek güce sahip bir amile dönüştüğü çalışmadır-

ürettiğini gösteriyor.

Bu düşünce, Freud'un, kuramında da, pratiğinde de, Bu'yla Üstben'in kaba karşıtlığını aşmaya ve onun gibi sürekli Ben'in ve bilincin yanılsamalarını mahkûm etmiş birisi için Özne/Ben'den başka bir şey olmayan bir îch 'in temelini bulmaya çaba gösterdiğini kabul ettiğimiz takdirde, gerçek anlamıyla toplumbilimden değil Freud'un yapıtından hareket ederek kök vermiştir.

Özne'ye çağrı akılcılaştırmaya karşı bir konum alıp kimlik saplantısına ya da bir topluluğun içine kapanmaya doğru bozulma gösterebilir; özgürlük ve eleştirel bir güç olarak akla bağlanma istenci de olabilir. Buna koşut olarak, akıl, para, karar ve bilgi alanlarını denetleyen yönetim aygıtlarıyla özdeşleşerek Özne'yi, yani bireyin edimlerine vermeye çalıştığı anlamı yıkabilir. Ama aynı zamanda da, akıl mantığına değil iktidarın mantığına tekabül eden kaynakların yoğunlaşması karşısında Özne'nin savunmasını üstlenen toplumsal hareketlerle de ittifak kurabilir.

Bu kitabın getirdiği kesin yanıt, gerçekten de birbirine yabancı ya da düşman bir hal alabilen özne ve akim aynı zamanda da birleşebilecekleri ve bu birleşmenin amilinin toplumsal hareket, yani Özne'nin kişisel ve kültürel savunmasının, aklı kendi çıkarlarına tabi kılan iktidara karşı yönelen kolektif eyleme dönüşmesi olduğudur. Böylece, dünya düzeyine yayılmış bir ekonomiyle özelleştirilmiş bir kültür arasında her tür içerikten yoksun bırakılmış gibi görülen toplumsal bir uzam yeniden hareketlenir. Toplumsal yaşamı kurumlar ve toplumsallaşma mekanizmalarının ilişkisi biçiminde tanımlayan eski tanım, modernliğin galip gelmesiyle birlikte nasıl yıkılmışsa, o modernliğin gerçek içerikleri de, Özne'nin doğrulanmasının

taşıyıcıları olan toplumsal hareketlerin hem aygıtların gücünü, hem de kimlik saplantısını geri itme yeteneğine giderek daha bağlı bir hal alır. Bu kitabın üçüncü kısmı, Özne kavramlarıyla toplumsal hareketin işte bu biçimde özdeşleşmesinin çevresinde oluşturulmuştur.

Modernlik tarihi, bizzat Erasmus'un bile aşamadığı Rönesans/Reform karşıtlığından beri akıl ile Özne'nin çifte doğrulanması'nın tarihidir. Toplumsal hareketler, devrimci burjuvazinin hareketleri, sonra işçi hareketi, son olarak da amaçları ekonomik olmaktan çok kültürel olan yeni toplumsal hareketler, yükselen bir biçimde, bir yandan akılla toplumun, Öte yandan da Özne'yle bireyin bağdaştırılmasına, giderek daha doğrudan çağrıda bulunurlar.

Her ne kadar, herkes, ister dinsel, ister siyasal ya da hukuksal olsun, toplumsal bütünleşme yararına bir baskıyı içinde hissetse de, vardığım bu sonuçlar bir toplumsal düzen ya da tarih felsefesine her tür geri dönüşü dışlamaktadır. Ama, yaklaşık yüz yıldan beri dünyanın üzerine çöken ve onu, toplama kampları, din savaşları ve siyasal propagandalarla kaplayan totalitarizmin eğilimlerine karşı korunabilmek için de böyle bir bedel ödenmesi gerekir. Modernlik tümlüğün (totalite) hiçbir biçimine uymaz ve özgürlük yolunu açık tutan, akılla Özne'nin ne kesintiye uğrayan ne de biten diyalogudur.

Terimce

Aklıselim: huciditi, akla uygun yargılama yetisi, bilinçli, akılcı davranma yeceneği, sağduyu.

Amil: Agent (bağlamına göre, bazen "memur" olarak da kullanılmıştır). Yapan, eylemde bulunan; kimi olayların ortaya çıkmasına aracılık eden; neden, etken gibi anlamlan da bulunur.

Araçsalcılık: Instrumentalisme. Bilimsel yasa ve kuramların, düşünce, mantık ve ahlak biçimlerinin yalnızca birer araç olduğunu savunan görüş. ABD'de, William James'in (1842-1910) pragmacılığını geliştiren John Dewey (1859-1952) tarafından ortaya atılmıştır.

Aşın-: Hyyer- (Yunanca "huper"; "üstünde", "ötesinde" 'den gelir). Bir şeyin, olması gerekenin üstünde, olması gerekenden fazla, abartılı olduğunu belirtmek için kullanılan önek.

Ben: Moi Bireyin öznel bütünlüğü, bilinçli bireyin, kendini diğerlerinden ayırdetmesini sağlayan bütünlük. Freud'un öğretisinde, insanın ruhsal bütünlüğünü oluşturan ve ruhun çözümlemesi için önerdiği üç kerteden (Ben, Üstben, Bu) biri. Psikolojide "bilinç'le özdeş görülür.

Bircilik, Tekçilik: Monisme. Gerçekliğin temeli olarak yalnızca tek bir ilkeyi benimseyen dünya görüşü; herşeyin bir birliğin parçaları olduğunu kabul eden görüş. İkicilik karşıtı.

Bu: Çfl. Bilinçdışı itkiler bütünü. Freud'un öğretisinde, insanın ruhsal bütünlüğünü oluşturan ve ruhun çözümlemesi için önerdiği üç kerteden (Ben, Üstben, Bu) biri.

Cismani: Temporel. Dini bir inanışla ilgili düşüncelere bağlı olmayıp, yalnızca maddi temellere dayanan. Ruhani karşıtı.

Çilecilik: Ascetisme. Törelere ilişkin ya da dinsel amaçlarla, doğal eğilimleri, içgüdüleri yenmek, bastırmak için yapılan çalış-

ma; dinsel ahlak bağlamında, günahları bağışlatmak üzere, bunun karşılığı olarak (kefaret) bilinçli biçimde acı çekme. Bağlamı genişletilerek, belli bir amaca ulaşabilmek için, bilinçli olarak özveride bulunma anlamı da yüklenebilir.

Deneycilik: Empirisme. Bilginin tek kaynağmm deney olduğunu ileri süren, anlıkta deneyden gelmeyen hiçbir şey olmadığını savunan Öğreti. Akılcılık karşıtı.

Dünyevileştirme: Secularisation. Bir şeyin, davranışın ya da kurumun, uhrevi, ruhani niteliğinden çıkartılıp, dünyevi, laik bir nitelikle donatılması.

Laikleştirme.

Edimci: Acteur. Herhangi bir edimde bulunan kişi, küme ya da olgu. Toplumsal etkileşimde bulunan kişilerin ya da kümelerin herbiri.

Etik: Ethiqıte. Ahlak felsefesi, insanın kişisel ve toplumsal yaşamındaki ahlaksal davranışlarına ilişkin sorunları inceleyen felsefe dalı.

Hazcılık: Hedonisme. Yaşamın ereğinin haz olduğunu, hazzm en üstün "iyi"

olduğunu savunan öğreti. İlk kez, Sokrates'in öğrencisi ve Kyrene Ekolü'nün kurucusu Aristippos (İ.Ö. 435-355) tarafından ortaya atılmış, daha sonra Epikuros tarafından tinsel hazların öne çıkarılmasıyla başka bir boyut kazanmıştır.

İkicilik: Dualisme. Birbirinden farklı ve bağımsız, birbirine indirge-nemeyen, yanyana ya da birbirinin karşısmda yeralan iki ana ilkenin varlığını kabul eden görüş. Tekçilik karşıtı.

İkilik: Dualite. İki şeyin, ilkenin bir arada varolması durumu.

Karşı-: Anti-. Özellikle bir düşünce ya da davranış sistemi/kalıbına bağlılık ya da uygunluğu belirten sıfatların karşıtını oluşturmak, o sistem/kalıba karşı çıkan kişi, küme ya da davranışları belirtmek için kullanılan önek: Karşı-

modern, karşı-akılcı, karşı-komünist gibi.

Kayırmacılık: Clientelisme. Kamu yaşamında, özellikle de siyasal ve idari alanlarda, nesnel ölçütlere başvurmak yerine, çoğu zaman da kural ve yasaları çiğneyerek ya da saptırarak, kişisel, mesleksel, siyasal ya da toplumsal çevreye ayrıcalık tanıma durumu. Tarafgirlik, partizanlık.

Kokuşmuşluk: Corruption. Kamu yaşamında, özellikle de siyasal ve idari alanlarda, görevlerin, maddi ya da manevi kişisel çıkar amacıyla kötüye

kullanılmasına, kayırmacılığa göz yuman sistem. Rüşvet, yolsuzluk, vb.'nin genelleştiği düzen.

Olguculuk: Positivisme. Araştırmalarını olgulara, gerçeklere daya-yan, metafizik açıklamaları kuramsal olarak olanaksız, pratik olarak yararsız gören felsefe görüşü. Kavram olarak ilk kez Auguste Comte tarafından ortaya atılmış olmakla birlikte, daha önce D. Hume, D'Alembert, Mili, Spencer tarafından da sistem olarak belirtilmiştir.

Önceleme: Anticipation. Bir şeyi, gereken zamanından önce yapmak, öne almak, takdim etmek.

Özdeşleşme: Identification. Kendini bir başka şey, kişi, durumla özdeş görme; kimliğini o şey, kişi, duruma göre belirleme durumu.

Öznelleştirme: Subjectivatİon. Özne haline getirme; öznel bir nitelik kazandırma.

Ruhani: Spirituel. Maddi şeyleri değil, dinsel ve ruhsal şeyleri temel alan; dine ve mezhepe ilişkin. Cismani karşıtı.

Sezgi: întuition. Dolaysız kavrayış; bir bağlantının birdenbire, herhangi bir aracıya gerek duyulmadan anlaşılması. Gidimli düşüncenin, usavurmanın karşıtı.

Sözce: Enonce. Bir konuşmacının ürettiği, iki susku arasında yer alan söz zinciri parçası; sözceleme edimiyle ortaya çıkan söylem.

Sözceleme: Enonciation. Sözce üretme edimi; bireyin sözceleri belli bir bağlam ve durum içinde gerçekleştirmesi.

Tabula rasa: Tabula rasa. İnsan anlığının doğum anındaki durumunu belirtmek için John Locke tarafından ortaya atılan Latince'de "Düz levha" anlamı taşıyan terim.

Doğuştan bilginin olamayacağını belirtmek üzere kullanılmıştır.

Tarihselcilik: Historicisme. Her türden olayın açıklamasını tarihsel süreçle bağlantılandırma eğiliminde olan düşünce akımı.

Tekçilik: Bkz. Bircilik.

Toplumbilimselcilik: Sociologisme. Tarihselcilik'le yöntemsel olarak benzerlik gösteren ve toplumbilimin gelişmesiyle birlikte, her türden olayın açıklamasını toplumbilimle bağlantılandırma eğiliminde olan düşünce akımı.

Toplumsallığın bozulması, çözülmesi: Desocialisation. Kişi, küme ya da olgunun toplumsallık niteliğinin ortadan kalkması.

Tümcinsellik: Pansexualisme. Herşeyi cinsellikle açıklama eğilimindeki görüş.

Tümlük: Totalite. Parçaları birbirine bağlı olan bütünlük.

Uzlaşma: Consensus. Bir topluluğun üyelerinin gerek birbirlerine karşı davranış

biçimleri, gerek rolleri, sorumluluk ya da görevleri, gerekse dışarıdaki kişi ve topluluklarla ilişkileri ko-416

nusunda oluşturdukları olumlu anlaşma, fikir birliği.

Üstben: Surmoi. Ruhsal yapının, suçluluk duygusu yaratabilecek nitelikteki itkiler karşısında bir savunma mekanizması olarak "ben" üzerinde bilinçdışına bağlı olarak etkili olan bölümü, Freud'un öğretisinde, insanın ruhsal bütünlüğünü oluşturan ve ruhun çözümlemesi için önerdiği üç kerteden (Ben, Üstben, Bu) biri.

Yaradancılık: Deisme. Tanrı'ya inanan ama herhangi bir dinin öğretisi ve kurallarını benimsemeyen düşünce ve inanç, tanrının evreni yarattığma, ama ondan sonra onu, kendi yasasma göre işletmek üzere, kendisine bıraktığına inanan öğreti.

Yararcılık: Utilitarisme. Yaşamın her düzeyinde yararı temel ilke olarak gören düşünce akımı.

Yüceltme: Sublimation. İç çatışmalar yaratan kabul edilemez nitelikteki itkilerin toplumsal olarak kabul edilen değerlere dönüştürülmesi.

Hazırkyan:Hülya Tufan

Kaynaklar:

Türk Dil Kurumu Sözlüğü.

Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü.

Prof. Dr. Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü.

Prof.Dr. Berke Vardar, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü.

Petit Robert -ı.

Larousse "Lexis".

Kaynakça

BİRİNCİ KISIM

Alquie Ferdinand, La Decouverte metaphysitjue de l'homme chez Descartes, PUF, 1950.

Saint Augustin, ConfessİonS, Seuil, Points Sagesse, A. Mandouze'un Giriş 'iyle, 1982, VIII, X et XI.

Beneton Philippe, Introduction a la politiaue moderne, Hachette Pluriel, 1987, (1 bölüm: "Les anciens et les modernes", s. 29-147). Benichou Paul, Morales du Grand Siecle, Gallimard, Bibliotheque des ldees,

1948. Benjamin VValter, Pasajlar, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, 1994. Besnard Philippe, Protestantİsme et capitalisme, Colin U2,1970. Bloom Alan, L'Ame desarmee. Essai sur le dedin de la culture generale, Preface de Saul Bellow, Fr. çev. Julliard, 1987. Brubaker R., The Limits of Rationaiity. An Essay on the Sodal and Moral Thought ofMax Weber,

Londres, Ailen and Unwin, 1984. Burlamaqui J.]., Elements de droit naturel, Geneve, 1751 {yeni basım, Paris,

1983).

Cassirer Emst, La Philosophie des Lumieres, 1932, Fr. çev. Fayard (nouv. ed., 1966). Chartier Roger, Les Origines culturelles de la Revolution française, Seuil, 1990. Colin Pierre et Mongin Olivier (yönetiminde), Un monde desenchante?

Debat avec Marcel Gauchet, Cerf, 1988. Colletti Lucio, Ideologia e sodeta, Bari, Laterza, 1969 (özellikle Rousseau ile

ilgili 2. bölüm). Comte Auguste, Dİscours sur Vesprit positif, 1844, yeni basım Vrin, 1983.

— Dİscours sur l'ensemble du positivisme, 1849;

— Catechisme positiviste, 1849, Ed. P. F. Pecaut, Garnier, 1909;

—

—

Systeme de politique d'Auguste Comte, yay. haz. P. Arnaud, Colin, Coll. U., 1965.

Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain, 1795, yay. haz. A. Pons, Flammarion, 1988.

Daraki Maria, "L"Emergence du sujet singulier dans les "Confessions d'Augustin", Esprit, 1981, s. 95-117. Derathe Robert,]ean-]acques Rousseau et îa science politique de son temps,

Vrin, 2. basım, 1950. Descartes Rene, Bridoux de La Pleiade baskısı, le Discours de îa methode,

1637 {s. 125-179), les Meditations metaphysiaues, 1641 (s. 257-334) les 06-jections et reponses (s. 335-552), Les Passions de l'âme, 1647 (s. 695-802) ve mektupları (Elisabeth'e Mektuplar da dahil) içeriyor. Dumont Louis, Essais sur İ'individualisme. Une perspective anthropologique

sur l'ideologie moderne, Seuil, Esprit, 1983. Durkheim Emile, Montesquieu et Rousseau precurseurs de îa sociologie,

Riviere, 1953.

Ehrard Jean, L'idee de nature en France a l'aube des Lumieres, Flammarion, 1970.

Eisenstadt Shmuel N., The Protestant Ethic and Modernization. A Comparati-ve View, New York, Londres, Basic books, 1968.

Erasmus, Jean-Claude Margolin, Erasme par lui-meme, Seuil, 1965. J.-C. Margolin'e bana çeşitli dergilerdeki makalelerini verdiği İçin teşekkür ederim.

Febvre Lucien, Un destin: Martin Luther, Rieder, 1928, 3 eU PUF, 1952.

Fleishmann Eugen, La Philosophie politiaue de Hegeî, Plon, 1964.

Furet François, La Râoolution 1770-1880, Histoire de France, t. IV, Hachette, 1988. Furet François et Ozouf Mona, Dictionnaire critique de la Revoîution françai-se, Flammarion, 1988.

Gauchet Marcel, Le Desenchantement du monde. Une histoire poîitiaue de îa religion, N.R.F., Bibliotheque des Sciences Humaines, 1985.

—

La Revoîution des droits de i'homme, N.R.F., Bibliotheque des Histoires, 1988.

Gierke Otto, Natural Law and the Theoıy ofSociety 1500-1800, reed. (avec un essai de E. Troeltsch), Boston, Beacon Press, 1960. Gilson Etienne, Etudes sur le röle de îa pensee medievaîe dans İaformation du

systeme cartesien, 1930. Goyard-Fabre Simone, La Philosophie des Lumieres en France, Klincksieeck,

1972. ,

— John Locke et îa raison raisonnabie, Vrin, 1986.

— Philosophie poiitique xvl-xx siecîe, PUF, 1987.

Groethuysen Bemard, Philosophie de îa Revoîution française, Gallimard, 1956

et 1982.

—Origines de l'esprit bourgeois en France, t I, L'Eglise et la bourgeoisie, 1927, Fr. çev. Gallimard, 1977. (yalnızca LCilt yayımlandı)

—

].-). Rousseau, Gallimard, 1949, 2. basım 1983.

Groot (Grotius) Hugo de, Le Droit de îa guerre et de îa paİx, 1625, publication de l'Universite de Caen, 1984,2 cilt.

Halevy Elie, La Formatİon du radicalisme phiîosophique. La Râvoîution et la doctrine de î'utiîite 1789-1805, Alcan, 1901-1904, 3 Cilt (C. I: La Jeunesse de Bentham; C. II: Evolution de îa doctrine utiîitaİre; C. III: Le radicaîisme philosophique).

Hazard Paul, La Crise de îa conscience europeenne 1680-1715,1935, yeni basım Fayard, 1971.

Hegel G. W. F., Tinin Görüngü Bilimi, çev. Aziz Yardıma, İdea Yay., 1986.

—

Le Droit naturei, 1801, Fr. çev. Gallimard Idees, 1972.

Hobbes, Leviathan, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, 1993.

—

Le Citoyen ou les Fondements de la poiitique, Flammarion, Simone Go- .

yard-Fabre'm Giriş'iyle, 1982.

Hyppolite Jean, Etudes sur Marx et Hegeî, Riviere, 1955.

—

Introduction a îa phiîosophie de l'histoİre de Hegel, Riviere, 1944, yeni basım, Seuil, 1983.

Kant Emmanuel, Fondements de la metaphysique des mceurs, 1785, Fr. çev. Vrin, 1987.

—

Pratik Usun Eleştirisi, çev.: İ. Zeki Eyüboğlu, Say Yay., 1989.

Leites Edmund, La Passion du bonheur. Conscience puritaine et sexuaîiti moderne, 1986, Fr. çev. Cerf, 1988.

Lewis Genevieve, L'Indİvidualite selon Descartes, tez, 1947, PUF, 1950

Locke John, Deuxieme Traite du gouvernement civil, Londres, 1688, ed. S. Goyard-Fabre, Flammarion, 1984, veya ed. B. Gilson, Vrin, 1985

Lukacs Georg, Histoire et conscience de cîasse, 1923, tr. fr. Minuit, Arguments, 1960. Luther Martin, Burada adı geçen özellikle 1520 yazıları:

— "De la liberte du chretien."

— "A la noblesse chretienne de la nation allemande sur l'amendement de la condition du chrâtien."

— "Prelude sur la captivite babylonienne de l'Eglise."

— "Le traite du serf arbitre" 1525.

Mandouze Andre, Saint Augustin. L'aventure de îa raison et de la grâce, tez, Etudes Augustiniennes, 1968. Manent Pierre, Histoire intellectuelle du îibğraiisme, Calmann-Levy, 1987, ve

Pluriel.

— Naissance de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau, Payot.

Marcuse Herberl, Us ve Devrim, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1991.

— Tek Boyutlu însan, çev. Aziz Yardımlı, Idea Yay., 1991. Marx Kari, Alman İdeolojisi, çev. Sevim Belli, Sol-Onur Yay., 1987,

—Fransa'da İç Savaş, çev. Kenan Somer, Sol-Omur Yay., 1991. Mauzy Robert, L'ldee de bonheur dans la litterature et la pensee françaises au xvu siecle, Colin, 1960. Mendes Sargo Emmanuel, La Guerre des Paysans.

Thomas Müntzer et le com-

munisme, yayımlanmamış tez, Nanterre, 1985. Mornet Daniel, Les origines intellectuelles de la Revolution française, ıjıy

1787, 1933, yeni basım. Colin, 1967 et La Manufacture, 1989.

Parsons Talcott, Societes. Essai sur leur evolution comparee, 1966, Fr. çev.

1973.

— Le Systeme des societes modernes, Fr. çev. Dunod, 1973.

Pascal, Pensees, yay. haz. Brunschvicg, Hachette, 1897.

Polanyı Kari, Büyük Dönüşüm, çev. Ayşe Buğra, Alan Yay., 1986

Polin Raymond, Polİtique et philosophie chez Thomas Hobbes, PUF, 1953 (ve Thomas Hobbes kolokyumu R. Polin, PUF, 1990.);

—

La Politique morale de John Locke, PUF, 1960.

Popper Kari, Misere de VhistorİcÎsme 1944-45, Fr- cev-1956, Renee Bouveres-se, Vrin, 1986, Agora, 1988,214 p. Pufendorf Samuel, Le Droİt de la nature et des gens, 1672, Caen Üniversitesi

yayını, 1987, 2 cilt.

Raynaud Philippe, Max Weber et les düemmes de la raison moderne, PUF, 1987. Rials Stephane, La Declaration des droits de l'homme et du citoyen, Pluriel,

1988. Rousseau Jean-Jacques, Dİscours sur les sciences et les arts, 1750;

— insanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı, çev. Nuri ileri, Say Yay., 1992.

— Toplum Sözleşmesi, çev. Vedat Günyol, Adam Yay., 1990.

Salvadori Massimo, Dopo Marx, Turin, Einaudi, 1981.

Scaff Lawrence A., Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics and Modernity in the Thought ofMax VJeber, Berkeley Unİversity of Califomia Press, 1989. Seve Rene, Leibniz et l'ecole moderne du droit naturel, PUF, 1989.

Starobinski Jean, Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle, Plon, 1957, yeni basım, Gallimard Tel, 1982;

—

L'lnvention de la liberte 1700-1789, Geneve, Skira, 1964.

Tawney R. H., La Religion et l'essor du capitalisme, 1926, Fr. çev. E. Labrous-se'un önsözüyle, Riviere, 1951. Taylor Charles, Sources of the Şelf. The Making of Modern Identity, Cambridge Unİversity Press, 1989.

Tocqueville Alexis de, De la democratie en Ameriaue, 1835 et 1840, Gamier-Flammarion baskısı F. Furet'nin Önsözüyle, 2 Cilt, 1981.

Toulmin Stephen, Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity, New York, Free Press, 1990.

Venturi Franco, Au siecle des Lumieres, Mouton, 1971. Vemant Jean-Pierre, L'lndividu, la mort, l'amour. Soİ-mimeet l'autreen Grece ancienne, Gallimard, Bibliotheque des Histoires, 1989.

Wahl Jean, Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, Rieder, 1929, PUF, 1951. Weber Max, L'Ethiaue protestante et l'esprit du capitalisme, 1905. T. Parsons'ın Ing. çev., Londres, Ailen and Unwin, 1950;

— Economie et societe, 1922, Fr. çev. 1.1, Plon, 1971, J. Medina E. Mexi-co'nun İsp. çevirisi, Fondo de cultura economica);

— Le Savant et le polİtiaue ("La science comme vocation" et "La politique comme vocation", 1919), Plon, 1959.

İKİNCİ KISIM

Adomo Theodor, Frankel-Brunswık Else, Levinson Daniel J. et Nevitt San-ford R., The Authoritarian Personality, New York, Harper, 1950. (bkz. M. Horkheimer).

Albert Michel, Kapitalizme Karşı Kapitalizm, çev. Cemil Oktay-Hüsnü Dilli, AFA Yay., 1992.

Aron Raymond, Dimensions de la conscience historique, Plon, 1961.

—

Les Desillusions du progres. Essai sur la dialectique de la modernite, Calmann-Levy, 1972.

Barel Yves, La Societe du vide, Seuil, 1984.

Baudrillard Jean, Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya Da Toplumsalın Sonu, çev. Oğuz Adanır, Ayrıntı Yay., 1991.

—

Pour une critiaue de l'economie politique du signe, Gallimard Les Essais, 1972. Beck Ulrich, Risikogesellschaft, Frankfurt, Suhrkamp, 1982. Bell Daniel, Les Contradictions culturelles du capitalisme, 1976, Fr. çev. PUF, 1979. Berman Marshall, AU That is Solid Melts İnto Air: the Experience of Modernity, New York, Simon and Shuster, 1983.

Castoriadis Comelius, L'Institution imaginaire de la societe, Seuil, 1975.

—

Le Monde morcele. Les carrefours du labyrinthe III, Seuil, 1989. Bu ki-423'

taptaki bazı yazılar: C. Castorİadis, Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair, çev.

Hülya Tufan, İletişim Yayınları, 1993.

—

"The State of the Subject Today", Thesis Eleven, no 24, Melbourne, 1984, pp.5-43.

Crozier Michel et Friedberg E.,L'Acteur et le systeme, Les contraintes de l'ac-Hon colîective, Seuil, 1977. Crozier Michel, On ne change pas la societe par decret, Grasset, 1979.

™ Etat modeste, Etat moderne. StratĞgies pour un autre changement, Fayard, 1987.

Delannoi Gil, Taguieff Pierre-Andre (yön.), Theories du nationalisme, Kime, 1991. Deleuze Gilles,Nietzsche et la philosophie, PUF, 1962. Diani Marco (yön.), The Immaterial Society. Design, Culture and Technology in the Post-Modern World, Englewood Cliffs, Prentice Hail, 1992 (Herbert Simon, Michel Maffesoli, vb. yazıları). Dreyfus Hubert, Rabinovv Paul, Michel Foucault, un parcours philosophique,

Paris, Gallimard, Biblioheque des Sciences Humaines, 1984. Dubuffet Jean, Lettres â }. B. 1946-1985, Hermann, 1991. Durkheim Emile, L'Education morale, 1925 (yeni basım PUF, İ963).

Featherstone M. (sous la dir. de), Post-Modernİsm, Sage, 1988;

—

"in Pursuit of the Post-Modern: an Introduction", in Theory, Culture and Society, 5 (2-3), 1988, s. 195-216.

Finkielkraut Alain, La Defaite de la pensee, Gallimard, 1987.

Foster Hal (sous la dir. de), Post-Modern Culture, Londres, Pluto, 1985;

—

(yön.), The Antİ-Aesthetic. Essays on Post-Modern Culture, Seattle, B.

Press, 1983 Qean Baudrillard, Fredric Jameson'ın yazıları) 1989.

Foucault Michel, Cinselliğin Tarihi I. Cilt, çev. Hülya Tufan, AFA Yay. 1993 2.

baskı, —Cinselliğin Tarihi II. Cilt, çev. H. Tufan, AFA Yay., 1988,

—

Cinselliğin Tarihi III. Cilt, çev. Hülya Tufan, AFA Yay., 1994.

—Söylemin Düzeni, çev. Turhan İlgaz, Hil Yay., 1987,

—Hapishanenin Doğuşu, çev. M. A. Kılıçbay, İmge K., 1992, Ders Özetleri, çev.

Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, 1992.

Fourastie Jean, Le Grand espoir du xxe siecle, 2e ed., PUF, 1950. Freud Sigmund, Pour introduire le narcissisme, 1914 (çev. J. Laplanche in La Vie sexuelle, 1969).

— Metapsychologie, 1915, Fr. çev. N.R.F. Idees, 1968.

— Psychologie colîective et analyse du Moi, 1921 (in Essais de psychanaly-se, çev. Jankelevitch).

— Le moi et le Ça, 1923, a.g.y.

— Sigmund Ereud prisente par lui-meme, 1925, Fr. çev. NRF., 1948.

— Malaise dans la civilisation, 1929, Fr. çev. PUF, 1971.

Kaynakça

—

L 'Homme Moise et la religion monotheiste, 1939, Fr. çev., Önsöz: Marie Moscovici, N.R.F., 1989.

Friedmann Georges, La Crise du progres, Gallimard, 1936;

—

Oü va le travaü humaİn? (nouv. ed., Gallimard, 1963.)

— Sept ttudes sur l'homme et la techniaue, Conthier Meediations, 1966.

Fromm Erich, La Peur de la liberte, 1941, Fr. çev. Buchet-Chastel, 1963.

Gauchet Marcel, Svvain Glady, La Praticjue de l'esprit humaİn: l'institution asilaire et la pratİque democratiaue, Gallimard, Bibi. des Sciences humaines, 1980.

Geller Ernest, Uluslar ve Ulusçuluk, çev. Bürşat E. Beher Günay, İnsan Y., 1992 Groddeck Georg, Aufond de l'homme, cela (Le livre du Ça), Fr. çev.

Gallimard, Bibliotheque des IdĞes, 1963, L. Durrell'in "sunuş"uyla.

Hobsbawm Eric, Nations et nationalisme depuis 1780, Fr. çev. Gallimard, Bibliotheque des Histoires, 1992. Horkheimer Max, Theorie traditionnelle et theorie critiaue, Fr. çev. Gallimard,

Les Essais, 1974.

—

Critiaue of Instrumental Reason (Denemeler: 1957-1967), New York, Continuum, 1974. Horkheimer Max, Akıl Tutulması, çev. Orhan Koçak, Metis Y., 1990

—

Th. Adorno ile La Dialectiaue de la raison, 1947, Fr. çev. Gallimard, 1974. Hughes Stuart, Consciousness and Society, the Oriantation ofEuropean Socİal

Thought, 180-1930, Random House, 1958.

Jameson Fredric, Postmodernizm, çev. Nuri Plümer, Yapı Kredi Yayınları, 1994. Jay Martin, Diyalektik İmgelem, çev. Unsal Oskay, Ara Yayıncılık, 1989

— Marxism and Totality. The adventures of a Conceptfrom Lukacs to Haber-mas, University of California Press, 1984.

Lacan Jacques, D'une question preliminaire â toıtt traitement possible de la psychose et Subversİon du sujet et dialectique du desir dans l'inconscient freudîen, in tcrits, Seuil, 1966.

Laclau Ernesto, Politİcs and ideologu in Marxist Theory, Londres, Verso, 1979.

Lash Scott, Sociology of Post-Modernism, Londres, Routledge, 1990.

—

Jonathan Friedman ile, Modernity and Identity, Oxford, Blackwell, 1992.
Le Rider]acques,Moâerniteviennoiseet crises de l'identite, PUF, 1990.

Lipovetsky Gilles, L"Ere du vide. Essais sur l'individualisme contemporain, Gallimard, 1983.

—

L'Empire de l'ephemere. La Mode et son destin dans les societes modernes, Paris, N.R.F., Bibliotheque des Sciences Humaines, 1987.

Lipset S.M., Siyasal İnsan, çev. Mete Tuncay, Verso Y., 1986.

Lowenthal Leo, Literatüre, Popular Culture and Society, Englewood Cliffs, Prentice Hail, 1961.

Lyotard, Postmodern Durum, Postmodernizm, çev. Ahmet Çiğdem, Ara Yayıncılık, 1990.

— Le Post-moderne explique aux enfants, Galilee. 1986.

— Le Differend, Minuit, 1983.

Maffesoli Mkhel, Le Temps des tribus, Klincksieck, 1988. Maldonado Thomas, Iîfuturo della modernita, Milan, Feltrinelli, 1987. Marcuse Herbert, EYos et civilisation, 1955, Fr.çev., Minuit, 1963.

— L'Homme unidinensionnel, 1967, Fr.çev., Minuit, 1968.

Moscovici Marie, L'Ombre de l'objet. Sur t'İnactualite de la psychanalyse, Seuil, 1990. Musil Robert, L 'Homme şans qualites, Fr. çev. Ph. Jaccottet, Seuil, 1966.

Nietzsche Friedrich, La Naissance de la tragSdie, Fr. çev. G. Bianquis, Gallimard, 1940.

— Humain, trop humain. Un Hvre pour esprits libres, 1878, Fr. çev. Gallimard, Folio, 1968.

— Aurore. Pensees sur les prejuges moraux, 1881, Fr. çev. Gallimard, 1970.

— Le Gai Savoir, la gaya scienza, 1882, Fr. çev. ve sunuş, de P. Klossowski, Club Français du Livre, 10/18,1957.

— Le Crepuscule des idoles suivİ de Le Cas V/agner, 1848, Fr. çev. Flamma-rion, 1985 (Sunuş: Christian Jambet).

— Par-delâ le bien et le mal, 1888, Fr. çev. Bordas, 1948, Pluriel.

Roheim Geza, Psychanalyse et antropohologie. Culture. Personnalite. Incons-dent, Gallimard, 1967, çev Marie Moscovici.

Schopenhauer Arthur, Le Monde comme volante et comme representation, 1818, Fr. çev. Burdeau, editör: R. Roos, PUF, 1966. Schorske Kari, Viennefin desiecle, 1979, Fr. çev. 1983. Sennett Richard, Les Tyrannies de l'intimite, 1967, Fr. çev. Seuil, 1979. Simon Herbert, March James, Les Organisations, 1966, Fr. çev. 2. Basım, Dunod, 1969, Önsöz: M. Crozier.

Thurotv Lester, Sıfıra Sıfır Toplumu, çev. Nilgün Himmetoğlu, Altın Kitaplar Y., 1989.

Turkle Sherry, The Second Şelf Computer and Hamuan Spirİt, New York, Simon and Shuster, 1984.

Turner Brian S. (yon.), Theories of Modernity and Post-Modernity, Londres, Sage, 1990, (özellikle Habermas ve Lyotard'la ilgili yazılar).

Vattİmo Gianrıi, La Fin de la modernite. Nihilisme et hermeneutique dans la culture post-moderne, 1985, Fr. çev. Seuil, 1987.

— La Societe transparente, Desclee de Brouwer, 1990.

— (yön.), La Secularisation de la penste, 1986, Fr. çev. Seuil, 1988.

Weber Eugen, La Fin des terroirs: la modernisation de la France rurale, 1977, Fr. çev., Fayard, 1983. Westbrook Robert B., John Üeıvey and American Democracy, Cornell University Press, 1991. Wieviorka Michel, L'Espacedu racİsme, Seuil, 1991.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Ardigo Achille, La sociologia oltre il post-moderno, Bologne, II Mulino, 1988.

Atlan Henri, Entre le cristal et lafummee. Essaİ sur l'organisation du vİvant, Seuil, 1979, yeni basım, Points Sciences, 1986.

—

Tout, non, peut-etre, Seuil, 1991.

Balandier Georges, Le Detour. Pouvoir et modernite, Fayard, 1985. Baudelaire Charles, Le peintre de la vie moderne, en particuîier IV: La Modernite, in Robert Laffont, "Bouquins", 1980, s. 797-799. Bellah Robert, et al., Habits of the Heart. îndivİdualism and Commitment in American Life, Berkeley, University of Califorrtia Press, 1985. Berlin Isaiah, Eloge de la liberte, 1969, Fr. çev., Calmann-Levy, 1988.

—

The Crooked Timber ofHumanİty, New York, Knopf, 1991.

Berman Marshall, The Politics of Authenticity. Radical îndivİdualism and the emergence of Modern Society, New York, Atheneum, 1970. Bernstein Richard (yöfı), Habermas and Modernity, Cambridge, MİT Press,

1985. Birnbaum Pierre, Leca Jean (yön), Sur Vindividualisme, Presses de la Fonda-tion nationale des sciences politiques, 1986, Birnbaum Pierre, La Fin du politİque, Seuil, 1975.

—

La Logique de l 'Etat, Fayard, 1982.

Bobbio Norberto, Iîfuturo della democrazia, Turin, Einaudi, 1984 (yeni basım 1991.). Bouretz Pierre (yön), La Force du droit. Panorama des debats contemporains,

yay. Esprit, 1991.

Castells Manuel, The City and the Grass-Roots, Londres, Edward Arnold, 1983. Cohen Jean, Arato Andrew, Civil Society and Poütical Theoıy, Cambridge,

MİT Press, 1992.

Dubet François, La Gallere. Jeunes en survie, Fayard, 1987.

—

Les Lyceens, Seuil, 1991.

Dumont Louis, Homo aeaualis ı: Genese et ipanouissement de l'ideologie economique, Gallimard, Bibliotheque des Sciences humaines, 1977, yeni basım, 1985.

—

Essais sur VindİvİdualÄ±sme. Une perspective anthropologiaue sur l'ideologie moderne, Seuil, 1983.

—

Homo aeaualis z: L'ideologie allemande. France-AUemagne et retour, Gal limard, Bibliotheque des Sciences Hamuines, 1991.

Erikson Erik, Adolescence et crise. La auete de l'identite, Flammarion, 1972.

Ferry Jean-Marc, Habermas, l'ethicjue de la communication, PUF, 1987.
Ferry Luc et Renaut Alain, 68-86, itineraires de l'individu, Gallimard, 1986.
Friedmann Georges, La Puissance et la sagesse, Gallimard, 1970.

— Journal de guerre 39-40, Gallimard, 1987.

Fukuyama, Tarihin Sonu ve Son İnsan, Simavi Y. 1993

Giacometti Alberto, tcrits, Hermann, 1990.

Anthony Giddens, Modernliğin Sonuçları, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, 1994.

—

Modernity and Self-Identity, 1992.

Goffman Erving, The Presentationof Şelf in Everyday Life, Doubleday, 1959, Anchor. Gorz Andre, Elveda Proletarya, çev. Hülya Tufan, AFA Yayıncılık, 1986.

—

Metamorphosses du travail, auete du sens. Critiaue de la raison economique, Galilee, 1988.

Habermas Jürgen, Theorie et pratiaue. Critiaue de la politiaue, 1963, Fr. çev.

Payot, 1975.

— Apres Marx, 1976, Fr. çev. Fayard, 1985.

— Theorie de Vagir communicationnel, 1981, Fr. çev., Fayard, 1987, (çev. J.M.

Ferry c. 1; J.-L. Schlegel, c. 2).

— Le Discours de la philosophie de la modernite. Douze conferences. 1985, Fr.

çev. Fayard, 1988.

— Morale et communication, 1983, Fr. çev. Cerf, 1986.

— Ecrits politiaues 1985-1987-1990, Fr. çev. Cerf, 1990.

Harre Ron, Personal Being: A Theory for İndividual Psychology, Oxford, Blackwell, 1983.

Heller Agnes, The Poıoer of Chain, Londrea, Routledge and Kegan Paul, 1985, (özellikle "Everyday life, Rationality of Reason, rationality of in-tellect").

Hırschman Albert, in David Collier (yön), The Nem Authoritarianism in Latin America, Princeton University Press, 1979.

Keppel Gilles, Tannnm intikamı, çev. Selma Kırmızı, iletişim Y. 1992.

Khosrowkhavar Ferhad, Rupture de l'unanimisme dans la revolution ira-nienne, yayımlanmamış, doktora tezi, 1992. Kohut Heinz, The Analysis ofthe Şelf, New York International University

Press, 1971, Fr. çev.: Le Soi: la psychanalyse des transferts narcissiques, PUF, 1974.

— The Restoration of the Şelf New York International University Press, 1977. Laing Ronald D., The Divided Şelf, Harmondsworth, Penguin, 1965, Fr.

çev.

Le Moi divise, Stock, 1970. Lapeyronnie Didier, De l'experience a l'action, yayımlanmamış tez, EHESS,

' 1992. Lapeyronnie Didier, Marie Jean-Louis, Campus Blues. Les ttudiants face â

leurs etudes, Seuil, 1992. Lasch Christopher, The Culture of Narcissism, New York, Norton, 1976.

—

The Minimal Şelf, Londres, Picador, 1985.

Lash Scott, Friedman Jonathan (yon.), Modernity and îdentity, Oxford, Blackwell, 1992. Lefort Claude, Essais sur le politiaue XIXe-XXe siecle, Seuil, Esprit, 1986.

—

L'Invention democratique, Les limites de la dominatİon totolitaire, Fa yard, 1981.

Levinas Emmanuel, Humanisme de l'autre homme, 1971, livre de Poche, 1988. Levy Bernard-Henri, Les Aventures de la liberte, Grasset, 1991.

Mac Intyre Alasdair, After Virtue, Londres, Duckworth, 1981.

Maffesoli Michel, Le Temps des tribus, Meridiens Klincksieck, 1988, yeni basım, Livre de poche. Maheu Louis, Sales Arnaud (yön.), La Recomposition du politiaue, L'Harmat-tan et les Presses de l'Universite de

Montreal, 1991. Mallet Serge, La Nouvelle Classe ouvriere, Seuil, 1963. Marshall T.H., Cüizenshİp and social Class, Cambridge University Press,

1950. Mattet Herbert, Alberto Giacometti, Fr. çev. Gallimard, 1988. Maupeou-Abboud Nicole de, Ouverture du ghetto etudiant. La gauche etudiante â la recherche d'un nouveau mode d'intervention politiaue 1960-1970, Anthropos, 1974. Mead George Herbert, L'Esprit, le soi et la societe, 1934, Fr. çev., PUF, 1963. Melucci Alberto, L'invenzione del presente, Bologne, Mulino, 1982. Mongardini Carlo, Ylfuturo della politica, Milan, Franco angeli, 1990. Morin Edgar, L'Esprit du temps, Grasset, 1962.

— Pour sortir du XXe siecle, Nathan, 198. Moscovici Serge, L'Agedesfoules, Fayard, 1981.

— La Machİne âfaire des dİeux. Sociologie et psychanalyse, Fayard, 1988.

Perron Roger, Genese de la personne, PUF Le Psychologue, 1985.

—

Foulantzas Nicos, Les Cîasses sodales dans le capitalisme aujourd'hui, Seuil, 1974.

Rawls John, La Theorie de lajustİce comme eauite; une tkiorie politique et non pas metaphysiaue, in Phiîisophy and Public Affairs, XIV, 3,1985, Fr. çev. in îndîvidu et justice sociale, Seuil, 1988; John Rawls, Kolokyumu yayını, Theroie de la justice, 1971, Fr. çev. Seuil, 1987.

Renaut Alain, L'tre de î'individu. Contribtıtion a une histoire de la subjectivite, Gallimard, Bibliotheque des Idees, 1989.

Rex John, Ethnic Identity and Ethnic Mobilization in Britain, Economic and Social Research Council, 1991.

Riccceur Paul, Soi-mime comme un autre, Seuil, 1990.

Rorty Richard, Contingency, İrony and Solidarity, Cambridge University Press, 1989.

Sartre Jean-Paul, L'existentialİsme est un humanisme, Nagel, 1946.

— Critiaue de la raison dialectiaue, precedee de Questions de methode, I. cilt, Theorie des ensembles pratiques, Gallimard, Bibliotheque des Idees, 1960.

— Situatİon III, N.R.F., 1949 (özellikle "MatĞrialisme et revolution", s. 135-225).

— Situatİon VII, Problemes du marxisme (özellikle Claude Lefort'la polemik).

Tabboni Simonetta, Costruire nel presente. Le gİovani donne, il tempo e il dena-ro, Milan, Franco Angeli, 1992. Le Temps de la reflezion, 1981, II, "Le religieux dans le politique" (C. Lefort,

M. Abensour, E. Weil, L. Strauss, vb.'nin yazıları), Gallimard. Thesis Eleven, no 23, Melbourne, 1989, "Redefining Modernity. The Challen-ge to Sociology" (art. de Bauman, Beck, Böhm, Arnason, Raulet, Touraine'in yazıları).

—

no 31, 1992: "Interpreting Modernity" (A. Heller, C. Castoriadis, A.

Honneth, M. Jay, N. Luhman'ın yazıları).

Totaro Francesco, Produzione del senso. Forme del valore et dell'ideologia, Publication de l'Universite Catholique de Milan, 1979. Touraine Alain, Socİologİe de Vaciİon, Seuil, 1965.

— Production de la societe, Seuil, 1973.

— otır la sociologİe, Seuil, Points, 1974.

— La Voix et le regard, Seuil, 1978.

— Le Retour de l 'acteur. Essai de sociologİe, Fayard, 1984.

Walzer Michel, The Revolution ofthe Saınts. A Study in the Origin ofradical politics, Cambridge, Massachusetts, 1965,2. baskı, 1982.

Weiner Richard, Cuîtural Marxism and Polüical Sociology, Londres, Sage, 1981.

Wieviorka Michel, Sociâtâs et terrorisme, Fayard, 1988.

Homo Semioticus Mehmet Rifat

?Türkiye'den Felsefe Manzaraları

Ömer Naci Soykan ?Türkiye'de Popüler Kültür Ahmet Oktay

?

Felsefe Nedir?

G. Deleuze - F. Guattari

?

Anlatı Yerlemteri Tahsin Yücel

? 'İdeoloji'Olarak Teknik ve Bilim J. Habermas

? Ve Niçin (yine) Felsefe -Yapıçözümier- Meüh Başaran

? Belirsizin Bilimleri Abraham Moles

? Göstergebilimsel Serüven Roland Barthes

? 1492Jacques Attali

?

Ders Özetleri M. Foucault

? Diderot ve d'Alembert

Ansiklopedisi

3 Otoriter Kişilik

T.W. Adorno ve diğerleri ? Yeninin Şoku Robert Hughes a Yeni Toplum Görüşü Robert Owen D Yok Felsefesi Gaston Bachelard D Tadı Damağımda Nermi Uygur a Modernizmin Serüveni I - Modernizmin

Serüveni II D Modernizmin Serüveni III Alain Touraine _ Modernliğin Eleştirisi

Kitaplar, uygarlığa yol gösteren ışıklardır.